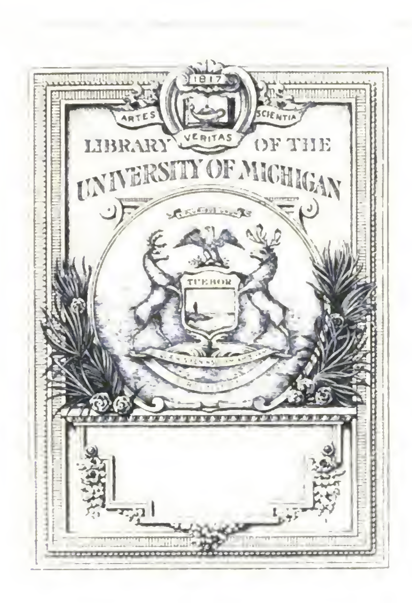

B 3 9015 00243 865 6
University of Michigan - BUHR





1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

DIE

CHRISTLICHE KIRCHE

VOM

ANFANG DES VIERTEN

BIS ZUM

ENDE DES SECHSTEN JAHRHUNDERTS

IN DEN

HAUPTMOMENTEN IHRER ENTWICKLUNG

VON

DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

ZWEITE AUSGABE.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.

1863.

GESCHICHTE

DER

CHRISTLICHEN KIRCHE.

VON

DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR.

ZWEITER BAND.

ZWEITE AUSGABE.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.

1863.

DIE

CHRISTLICHE KIRCHE

VOM

ANFANG DES VIERTEN

BIS ZUM

ENDE DES SECHSTEN JAHRHUNDERTS

IN DEN

HAUPTMOMENTEN IHRER ENTWICKLUNG

VON

DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE

AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

ZWEITE AUSGABE.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.

1863.

VORREDE.

An die im Jahr 1853 erschienene Darstellung des Christenthums und der christlichen Kirche der drei ersten Jahrhunderte schliesst sich hier die weitere der drei folgenden Jahrhunderte an. Die Aufforderung dazu lag sowohl in dem Interesse an der Sache selbst, als auch in der Aufnahme, welche jene erstere insbesondere auch bei Männern gefunden hat, deren Urtheil für mich von gewichtiger Bedeutung ist. Beide Darstellungen zusammen enthalten nun die Geschichte der ersten Hauptperiode der christlichen Kirche, die Geschichte der Kirche der alten Zeit.

Man erwarte jedoch hier noch weniger als in der Darstellung der drei ersten Jahrhunderte eine eigentliche Kirchengeschichte, sondern nur eine Darstellung in dem Umfang und von dem Gesichtspunkt aus, welchen die auf dem Titel beigefügte nähere Bestimmung bezeichnen soll. Hierin liegt die Ursache, dass so Vieles theils weit kürzer, theils weit ausführlicher, als sonst in kirchenhistorischen Werken zu geschehen pflegt, behandelt ist. Die Aufgabe, die ich mir setzte, ist zunächst nur, das zu geben, was für mich Gegenstand eigener specieller Forschungen war, und, was damit sehr natürlich zusammenhängt, solche Punkte näher in's Auge zu fassen, welche mir in den bis-

herigen kirchenhistorischen Darstellungen noch am meisten eines näheren Eingehens und einer schärferen Hervorhebung zu bedürfen schienen. Es gibt kirchenhistorische Werke sehr verschiedener Art, jeder neue Bearbeiter behandelt denselben Stoff nach Maassgabe seiner Individualität, und das historische Material hat auf diese Weise allmählig an Umfang und Inhalt eine Erweiterung und Bereicherung erhalten, welche, wenn auch die Einzelforschung nie aufhören kann, Neues zu Tage zu fördern, doch im Ganzen wenig mehr zu wünschen übrig lässt. Was aber in Vergleichung mit dieser materiellen Seite eine noch zu wenig gelöste Aufgabe ist, ist die geistige Verarbeitung und Durchdringung des gesammten Stoffs, die Zusammenfassung des unendlich Getheilten und Mannigfaltigen unter die Idee seiner Einheit, die Zurückführung der äussern Erscheinungen auf das innerlich bewegende, den ganzen Zusammenhang bedingende Princip, die Enwicklung des Gangs, in welchem die verschiedenen Epochen und Perioden der Geschichte als die Momente einer bestimmten Begriffseinheit ihren zeitlichen Verlauf genommen haben. Diese Aufgabe der kirchenhistorischen Forschung ist es, die mich von Anfang an vorzugsweise theils zur vergleichenden Religionsgeschichte, auf deren Gebiet ich auch hier wieder mit besonderem Interesse verweilte, um in dem ersten, das Verhältniss des Christenthums und Heidenthums betreffenden Abschnitt die verschiedenen zusammengehörenden Erscheinungen zu gruppiren und in ihrem innern Zusammenhang aufzufassen, theils zur Geschichte des Dogma hin-

gezogen hat, als einem der Hauptpunkte, von welchem die Bewegungen des kirchlichen Lebens ausgehen. In der Darstellung einer Periode, welche an grossen theologischen Streitigkeiten so reich ist, wie die vorliegende, macht ohnediess die Geschichte des Dogma den Hauptbestandtheil des Ganzen aus. Um jedoch nicht zu wiederholen, was ich früher in sehr speciellen Untersuchungen ausgeführt habe, beschränke ich mich in dem zweiten Abschnitt bei den Streitigkeiten über die Lehre von der Trinität und der Person Christi darauf, die Resultate der früheren Arbeiten in einer so viel möglich klaren, die Hauptmomente scharf bezeichnenden Uebersicht zusammenzustellen. Um so mehr glaube ich dagegen eine wesentliche Lücke nicht blos meiner früheren historischen Arbeiten, sondern auch der kirchenhistorischen Literatur überhaupt durch die hier gegebene ausführliche Entwicklung des eigentlichen augustinischen Systems ausgefüllt zu haben, da die Neander'sche Darstellung, die hier allein in Betracht kommen kann, wie man sich leicht wird überzeugen können, hier besonders an ihren bekannten Mängeln leidet und in die dialektische Erörterung, ohne welche das System nicht richtig beurtheilt werden kann, so gut wie nicht eingegangen ist. An dem Zusammenhang des Dogmatischen und Hierarchischen läuft die weitere Darstellung in den beiden folgenden Abschnitten fort, die zwar an Umfang gegen die beiden andern sehr zurückstehen, aber nicht fehlen dürfen, da auch sie integrirende Bestandtheile der aus dem Inhalt der Periode sich ergebenden Totalanschauung sind. Wenn

ich in diesem Theile meiner Darstellung nicht gerade speciellere und umfassendere Untersuchungen geben konnte, so glaube ich doch nicht nur im Einzelnen Manches ergänzt und genauer bestimmt, sondern auch durch die Anordnung und Eintheilung der zusammengehörenden Gegenstände, die auch in den bessern Lehrbüchern meistens gar zu zerstückelt und zusammenhangslos auseinander liegen, das Ganze übersichtlicher und anschaulicher gemacht zu haben.

Es sind gegenwärtig, aus leicht begreiflichen Ursachen, der Arbeiter auf dem Felde der Kirchengeschichte nicht sehr viele. Möge den Freunden der ernstern geschichtlichen Forschung auch dieser Beitrag keine unwillkommene Erscheinung sein, so wie allen denen, die mit mir der Ueberzeugung sind, dass die Kirche der Gegenwart nur auf dem Wege der gründlichsten und vielseitigsten Erforschung ihrer Vergangenheit zur Verständigung über sich selbst und zur Klarheit des Selbstbewusstseins gelangen kann.

Tübingen, im April 1859.

INHALT.

Dritter Abschnitt.



Einleitung.

Die erste Periode der Geschichte der christlichen Kirche hat in Constantin's Uebertritt zum Christenthum ihren bestimmten Abschluss: das Christenthum hat das Ziel erreicht, nach welchem es im Laufe seiner drei ersten Jahrhunderte strebte, es sitzt auf dem Kaiserthron des römischen Reichs und hat die Zügel der Weltherrschaft in seiner Hand; Heidenthum und Christenthum haben nun ihre Rollen vertauscht, die Welt hat mit Einem Male ein ebenso christliches Aussehen erhalten, wie kaum zuvor noch alles die Farbe des Heidenthums an sich trug. Es ist diess jedoch nur die äussere Weltstellung des Christenthums, für die tiefere Betrachtung liegen unter der äussern Erscheinung die Keime neu sich entwickelnder Gegensätze. Bemächtigt hatte sich zwar das Christenthum der römischen Weltherrschaft, aber Christenthum und christliche Kirche waren schon nicht mehr gleichbedeutende Begriffe, seitdem innerhalb der christlichen Kirche selbst die ganze Bedeutung des Christenthums im Klerus und Episcopat sich concentrirt und in ihnen eine neue Form der Weltherrschaft sich gebildet hat, zu welcher auch das christliche Kaiserthum nur in dem Verhältniss eines Gegensatzes stehen konnte. Wenn somit auch das Christenthum das nächste Ziel, das vor ihm lag, erreicht hatte, so hatte nun die selbst zu einer herrschenden Macht gewordene christliche Kirche ein neues Ziel des Strebens vor sich, ein neuer Gegensatz hatte sich aufgeschlossen, welcher auch erst überwunden werden musste, und warum sollte nicht auch ihm gegenüber das Christenthum dieselbe absolute Superiorität behaupten, mit welcher es den ersten Gegensatz überwunden hatte? Hatte man früher kaum daran gedacht, dass die Kaiser einst selbst Christen sein werden [1], so mochte damals der Gedanke an eine über aller weltlichen Macht stehende Kirche

1) Tertullian Apol. c. 21: *Et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.*

noch weit ferner liegen; aber nicht blos die Möglichkeit, selbst die Nothwendigkeit, nach diesem höchsten Ziel zu streben, lag in der Natur der Sache selbst; war die Kirche selbst eine herrschende Macht, so musste auch die Macht, mit welcher sie herrschte, ebenso gewiss eine absolute sein, als das Christenthum selbst die absolute Religion ist. Ist es die Aufgabe der Geschichte, auch solche Punkte der geschichtlichen Bewegung nicht unbeachtet zu lassen, die mit künftigen Erscheinungen und Entwicklungsformen nur in einem sehr mittelbaren, aber doch unverkennbaren Zusammenhang stehen, so ist bei Constantin neben seinem Uebertritt zum Christenthum auch diess als charakteristisch und epochemachend und die ganze Weltlage wesentlich verändernd in's Auge zu fassen, dass durch ihn der Sitz des Reichs aus dem alten Rom in die an der Grenzscheide des Orients und Occidents neu erbaute Kaiserstadt verlegt wurde. Mag die äussere Lage des Reichs, das schon damals alle Mittel seiner Selbsterhaltung aufbieten musste, die nächste Veranlassung zu diesem Schritte gegeben haben, so hatte unstreitig auch die neue Staatsreligion, die nur auf einem allen heidnischen Traditionen entrückten Boden festen Fuss fassen zu können schien, einen sehr nahen Antheil daran [1]); gleichwohl aber lag die eigentlich welthistorische Bedeutung dieser That Constantin's nicht sowohl darin, als vielmehr in etwas ganz Anderem, was damals noch ausserhalb aller menschlichen Berechnung lag. Indem der neue christliche Herrscher aus der alten Welthauptstadt sich zurückzog, diese gleichsam sich selbst überlassen zu wollen schien, wurden schon dadurch die Bedingungen gegeben, unter welchen allein ein von dem Kaiserthum unabhängiges Papstthum entstehen konnte. So falsch und grundlos auch das bekannte römische Vorgeben einer *Donatio Constantini* ist, so wahr und berechtigt ist der dabei zu Grunde liegende Gedanke. Das Kaiserthum hat in der That dem Papstthum den Boden geräumt, auf welchem es zu seiner einst selbst das Kaiserthum überragenden Macht sich erheben sollte. Je lockerer allmählig die Bande wurden,

1) Vgl. Eusebius Vita Const. 3, 48: τὴν πόλιν καθαρεύειν εἰδωλολατρείας — ἁπάσης ἐδικαίου· ὡς μηδαμοῦ φαίνεσθαι ἐν αὐτῇ τῶν νομιζομένων θεῶν ἀγάλματα ἐν ἱεροῖς θρησκευόμενα, ἀλλ' οὐδὲ βωμοὺς — οὐδ' ἕτερόν τι τῶν συνήθων τοῖς δεισιδαίμοσιν. Dadurch war freilich nicht ausgeschlossen, dass besonders in der Uebertragung von Heiligthümern und Symbolen aus dem alten Rom in das neue auch viel Heidnisches Eingang fand.

welche das alte Rom mit dem oströmischen Kaiserthum verknüpften, um so freier und selbstständiger konnten die römischen Bischöfe im Bewusstsein ihrer Stellung den Grund der neuen Herrschaft legen, und Bischöfe, wie Leo der Grosse und Gregor der Grosse, stehen schon jetzt als ein ächtes Vorbild des werdenden Papstthums an der Schwelle der mittelalterlichen Kirche. Im Occident liegen daher schon seit Constantin die die Zukunft der Kirche bedingenden Verhältnisse, während im Orient Kaiserthum und Hierarchie in gegenseitiger Beschränkung sich so gegenüberstehen, dass keine dieser beiden Mächte zu der reinen Selbstständigkeit ihrer Existenz gelangen kann. So unbeschränkt, äusserlich betrachtet, die Macht war, mit welcher der Kaiser auch über der Kirche stand, so sehr war er selbst wieder von der alles beherrschenden und mit ihrem Einfluss durchdringenden Hierarchie abhängig, und doch konnte diese selbst von ihrer Seite nie die Schranke überschreiten, die ihr schon durch die unmittelbare Gegenwart der kaiserlichen Macht gesetzt war. Was man unter dem byzantinischen Despotismus zu verstehen pflegt, ist wesentlich dieses gegenseitige Ineinandergreifen der beiden Mächte, deren jede der andern nur dazu zur Seite steht, um unter verschiedenen Namen dieselbe absolute Gewalt auszuüben.

Wie auf diese Weise in der höchsten Sphäre, in welcher die geistliche und die weltliche Macht mit dem gleichen Anspruch auf absolute Superiorität einander gegenüberstehen, die Constantin'sche Epoche so wenig abschliessend ist, dass mit ihr vielmehr nur ein neues höchst bedeutungsvolles Stadium der Entwicklung beginnt, so verhält es sich auch mit dem Gegensatz des Christenthums zu dem Heidenthum. Auch der über das Heidenthum errungene Sieg war so wenig eine schon vollendete Thatsache, dass das Christenthum auch jetzt keinen gefährlichern Gegner hatte, als das Heidenthum, und weit allgemeiner und tiefer, als man nach dem fortgehenden Kampfe vermuthen sollte, von heidnischen Elementen durchdrungen wurde.

Selbst das nicänische Dogma stand noch nicht so fest, dass es nicht einen neuen Kampf zu bestehen hatte, welcher nun erst über seine Bedeutung für die Kirche entscheiden sollte, und wenn auch der Punkt, welchen das sich fixirende dogmatische Bewusstsein in ihm errungen hatte, nicht mehr verrückt werden konnte, so hatte diess nur die Folge, dass die mit einem so ernsten Kampfe begonnene Bewegung des Dogma einen um so raschern Verlauf nahm und von

einem Punkte zum andern fortschritt, um das dogmatische Bewusstsein nach allen Seiten so festzustellen und abzugrenzen, wie es das Bedürfniss der auf ihrem festen substanziellen Grunde sich aufbauenden Kirche zu erfordern schien. In keiner andern Periode nimmt die Entwicklungsgeschichte des Dogma eine so wichtige Stelle ein, sie ist der Punkt, von welchem aus das die Kirche bewegende Princip in seiner grössten Energie sich bethätigte, und der ganzen Periode der in ihrer innern Entwicklung begriffenen Kirche ihren bestimmten Charakter aufdrückte.

Je intensiver die Kirche ihre Thätigkeit auf die Ausbildung und Fixirung des Dogma verwandte, um so mehr scheint sie das ihr für die Periode der alten Welt beschiedene Maass geistiger Kraft vollends erschöpft zu haben. Unmittelbar nach der die dogmatische Entwicklung auf lange Zeit abschliessenden Synode von Chalcedon tritt in der allgemeinen Sphäre des geistigen Lebens eine merkwürdige Veränderung ein. Welchen Reichthum an geistigen Kräften besass die Kirche noch im vierten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des fünften, welche Productivität entwickelte sie in den Streitigkeiten und Gegensätzen dieser Periode! In Kirchenlehrern, wie Athanasius, wie Arius und Apollinaris, die drei grossen Kappadocier, Basilius der Gr. und die beiden Gregorius von Nazianz und Nyssa, Johannes Chrysostomus und die mit ihm zusammengehörenden Antiochener waren, durchlebte die Kirche eine Zeit, die wie in theologischer so auch in allgemein wissenschaftlicher Beziehung um so mehr ihre klassische genannt werden darf, da sie auch wirklich in solchen durch die griechische Literatur gebildeten Männern noch von der Abendsonne der alten klassischen Vorzeit beleuchtet war. Und nicht blos die orientalisch griechische Kirche erfreute sich dieser noch so frischen Lebenskraft, auch die abendländische stellte sich in ihrem an Originalität und Geistestiefe alle andern überragenden Augustinus, in dem biblisch gelehrten Hieronymus und so manchen durch Eigenthümlichkeit sich mehr oder minder auszeichnenden auf ebenbürtige Weise zur Seite. Welchen auffallenden Contrast bildet aber die zweite Hälfte der Periode mit jener ersten! Die Physiognomie der Kirche wird im Orient und Occident mit Einem Male eine andere, die geistige Lebendigkeit der frühern Zeit weicht einer geistlosen Monotonie, die in dem langen Verlauf der monophysitischen und semipelagianischen Streitigkeiten alles höhere geistige Leben voll-

ends in sich ersterben lässt. Mit dem Einbruch der fremden Völker und der beginnenden Verwirrung und Auflösung der alten Verhältnisse erlöschen allmählig die Lichtpunkte der wissenschaftlichen Bildung, unter dem Drucke der Zeiten ermattet die geistige Kraft, der herrschende Autoritätsglaube hält sich nur an das Ueberlieferte, und so weit noch geistige Thätigkeit sich äussert, beschränkt sie sich darauf, aus dem Vorhandenen zu sammeln und summarisch zusammenzufassen, was als praktisch brauchbar der Erhaltung werth zu sein scheint. Zu Ende der Periode war es schon so weit gekommen, dass das Haupt der abendländischen Kirche mit mönchischer Verachtung die weltlichen Wissenschaften aus der Kirche verwies und es zur Freiheit des christlichen Geistes rechnete, sich nicht durch die Regeln des Donatus binden zu lassen [1].

Fassen wir die Erscheinungen, welche die Geschichte der vorliegenden Periode darbietet, unter bestimmten Gesichtspunkten zusammen, so lassen sich folgende Hauptmomente unterscheiden:

I. das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum,
II. die Entwicklung des Dogma,
III. die Gestaltung der Hierarchie,
IV. der Cultus und das sittlich-religiöse Leben, überhaupt alles dasjenige, was die Periode in sittlicher Beziehung charakterisirt; den Uebergang dazu macht der Cultus, da auch schon in ihm eine bestimmte sittliche Richtung sich zu erkennen gibt.

1) Gregor der Gr. in der vor seiner Expositio des Buchs Hiob stehenden Epist. ad Leandr. und Epist. 11, 54.

Erster Abschnitt.

Das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum.

Das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum begreift verschiedene Beziehungen in sich. Da man sich das Christenthum dem Heidenthum gegenüber nur in einem fortgehenden Siege begriffen denken kann, so kommt vor allem die äussere Seite dieses Verhältnisses in Betracht und es fragt sich, auf welchen Punkten das Christenthum durch Bekehrung nichtchristlicher Völker die Grenzen seines Gebiets erweiterte. Da aber auch innerhalb des christlichen Gebiets in der Zeit nach Constantin noch immer so viel Heidnisches zurückgeblieben war, dass die völlige Verdrängung und Unterdrückung des Heidenthums noch längere Zeit erforderte, so gehört auch diess zur äussern Seite des zwischen dem Christenthum und Heidenthum fortbestehenden Kampfes: seine innere Bedeutung erhielt dieser Kampf erst dadurch, dass das Heidenthum in demselben Verhältniss, in welchem es äusserlich unterlag, nur um so mehr mit der geistigen Macht, die es auch jetzt noch im Bewusstsein der Zeit behauptete, dem Christenthum gegenübertrat.

I. Die germanischen Völker und die neue christliche Welt.

Auf der östlichen Seite des römischen Reichs drang das Christenthum in den angrenzenden Ländern so weit vor, als theils das feindliche Verhältniss zu dem römischen Reich, theils der Widerstand gestattete, welchen es an der unter der Herrschaft der Sassaniden zu neuer Nationalkraft erwachten altpersischen Religion fand. Ungleich wichtiger für die allgemeine Geschichte des Christenthums sind die Bekehrungen der germanischen Völker, welche durch die ganze Periode hindurchgehen, und auf drei Punkten das kirchenhistorische Interesse besonders auf sich ziehen. Auf der einen Seite,

da, wo in dem Ländergebiet der untern Donau diese Völker zuerst in das römische Reich eindrangen, waren es die Westgothen, von welchen das arianische Christenthum, zu welchem sie sich unter ihrem Apostel Ulfilas bekannten, zu einer Reihe germanischer Stämme überging, deren Wanderungen und Ansiedlungen den Arianismus weit umhertrugen und ihm, nachdem er sich schon überlebt hatte, noch eine lange Dauer verschafften. Auf der andern Seite erhielt die Bekehrung der Franken, als die Entscheidung der Schlacht bei Zülpich am untern Rhein im J. 496 zwei Völker dem Christenthum zugeführt hatte, die siegenden Franken und die besiegten Alemannen, dadurch eine eigenthümliche Bedeutung, dass es das katholische Christenthum war, welchem sie sich unter ihrem Könige Chlodwig zuwandten. Wie die weit sich erstreckende Herrschaft der Franken dem von arianisch gesinnten Völkern umgebenen katholischen Christenthum zu einer kräftigen Stütze diente und ihm mehr und mehr das Uebergewicht sicherte, so gab den Franken selbst ihr katholischer Glaube den ersten Anknüpfungspunkt für eine in der Folge höchst wichtige kirchliche Verbindung. Neben diesen beiden in der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums besonders hervorragenden Punkten war noch ein dritter Punkt dieser Art die von Gregor dem Grossen unter den Angelsachsen Britanniens gestiftete römische Mission, welche gleichfalls nicht blos für Britannien, sondern auch in einem grösseren Zusammenhang eine Reihe höchst einflussreicher Erscheinungen zur Folge hatte. So liegen hier die Keime einer unendlich reichen Zukunft. Hatte das Christenthum die Bestimmung, nachdem die alte Welt sich ausgelebt hatte, eine neue Ordnung der Dinge zu begründen, so lässt sich nicht verkennen, wie auf dem Boden, auf welchem die germanischen Völker mit dem Christenthum bekannt wurden, verwandte Elemente sich begegneten und zusammenfanden. War es doch, wie wenn das Christenthum erst in der frischen entwicklungsfähigen Natur dieser wandernden, eine neue Heimath suchenden Völker den fruchtbaren Boden gefunden hätte, in welchem es weit tiefer und innerlicher Wurzel fassen konnte, als bei den Völkern der alten Welt, mit deren Volks- und Staatsleben alle Traditionen des Heidenthums zu fest verwachsen waren, als dass sie einem neuen Lebensprincip völlig hätten weichen können.

Auch schon für die oberflächliche Betrachtung bildet die Leich-

tigkeit, mit welcher die germanischen Völker den christlichen Glauben annahmen, einen auffallenden Contrast mit dem langen und zähen Kampf, welchen das Christenthum selbst innerhalb des römischen Reichs mit dem Heidenthum noch zu bestehen hatte. Nachdem die grosse Masse des dem Zuge der Zeit folgenden und den Machtgeboten seiner Herrscher sich fügenden Volks zum christlichen Glauben sich bekannte, scheint der alte Glaube nur um so mehr in den höheren Schichten der Gesellschaft, bei den Gebildeten und Vornehmen, dem aristokratischen Geiste der alten Welt zugesagt zu haben, und da das neue Rom hauptsächlich auch im Interesse der neuen Staatsreligion dem alten gegenübertrat, so kann es nicht befremden, dass das letztere es als seine eigenste Nationalsache betrachtete, den alten Göttern treu zu bleiben, welche bisher das Reich aufrecht erhalten hatten und es auch jetzt unter den hereinbrechenden Völkerstürmen allein schirmen zu können schienen; aber es zeigte sich auch dabei nur der innere Verfall des alten, in der tiefsten Wurzel seines religiösen Bewusstseins längst erstorbenen, nur im Widerspruch gegen den neuen noch fortlebenden Glaubens [1].

---

1) Vgl. Lasaulx, der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte. München 1854. Die hieher gehörenden Hauptmomente sind kurz: Während Constantin Christliches und Heidnisches noch in vielfacher Mischung neben einander bestehen liess, setzte Constantius zuerst durch das (im J. 353 erschienene und im J. 356 wiederholte) Edikt die Todestrafe auf die Opfer und die Verehrung der Götterbilder (*gladio ultore sternatur.* Cod. Theod. XVI, 10, 4). Auf die kurze Episode der Regierung Julian's trat wieder eine Periode ein, in welcher unter Jovian, Valentinian und Valens der Grundsatz der Religionsfreiheit auch für die Ausübung der heidnischen Religion galt, es hielt diess aber ihren Verfall so wenig auf, dass sie gerade jetzt, in dem in einem Gesetz Valentinian's vom J. 368 (Cod. Theod. XVI, 2, 18) zuerst auftretenden Namen *Pagani* als eine aus der Mitte des öffentlichen Lebens auf das Land, zu den Heidenbewohnern, zurückgedrängte, schon bäuerisch gewordene erscheint. Unter Gratian, welcher im J. 382 das Band vollends löste, das den Kaiser als *Pontifex maximus* noch mit der alten Religion verknüpfte, bezeichnet die Controverse, die im J. 384 in Rom zwischen dem heidnischen Stadtpräfekten Symmachus und dem christlichen Bischof Ambrosius über den Altar der *Victoria* und die Vorrechte der Vestalinnen stattfand, den Stand der beiden Parteien. Der heroischen Siegesgewissheit des Einen stand in dem Andern nur die elegische Stimmung über die untergehende Sonne einer grossen Vergangenheit gegenüber. Seit Theodosius I., dessen Grundsatz die Einheit des Reichs und der Religion war (ausgesprochen im Cod. Theod. XVI, 1, 2:

Welcher ganz andere Schauplatz der folgenreichsten Entwicklung schloss sich dagegen dem Christenthum unter den germanischen Völkern auf, welche die grosse in diese Periode fallende Völkerwanderung ihm zuführte! Sie ist nicht minder epochemachend als die Verwandlung des römischen Reichs aus einem heidnischen Staat in einen christlichen, wenn sie auch zunächst die gerade entgegengesetzte Wirkung gehabt zu haben scheint. Konnte man in dem Bunde, welchen durch Constantin's Vermittlung Römerthum und Christenthum mit einander schlossen, nur den heilverkündigenden Anfang einer neuen Zukunft sehen, so schien dagegen durch die erschütternden Ereignisse, die die Züge der barbarischen Völker begleiteten und die Verwirrung, die sie in allen Verhältnissen zur Folge hatten, der durch Constantin und sein Zeitalter angebrochene helle Tag sosehr wieder in Dunkel verkehrt zu werden, dass man sogar dem Ende aller Dinge nahe zu sein glaubte. Sowohl die Heiden als die Christen erhielten dadurch die ernste Aufforderung, auf

---

cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat), nahm die gewaltsame Zerstörung des Hellenismus ihren raschen Verlauf, durch die im J. 391 von Mailand und im J. 392 von Constantinopel aus erlassenen Edikte, und die Sekularisationsbefehle der Kaiser Arcadius, Honorius und Theodosius II. vom J. 408 und 415. Schon Augustin konnte die Heiden mit den Worten anreden Epist. 232: *Videtis simulacrorum templa partim sine reparatione collapsa, partim diruta, partim clausa, partim in usus alienos commutata; ipsaque simulacra vel confringi, vel incendi, vel includi vel destrui; atque ipsas hujus saeculi potestates, quae aliquando pro simulacris populum Christianum persequebantur, victas et domitas, non a repugnantibus sed a morientibus Christianis, et contra eadem simulacra, pro quibus Christianos occidebant, impetus suos legesque vertisse et imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulcrum piscatoris Petri submisso diademate supplicare.* Es war kaum nöthig, dass Theodosius II. die Strenge der bestehenden Gesetze noch einmal einschärfte in dem Edikt vom J. 423: *Paganos, qui supersunt, quamquam jam nullòs esse credamus, promulgatarum legum jam dudum praescriptă compescant.* Nachdem gegen die Reste des Heidenthums und den in der Noth der Zeit da und dort wiederauflebenden Opfercultus die alten Strafgesetze wiederholt erneuert worden waren, im J. 451. 467. 494 und 528, erfolgte die letzte Katastrophe des Hellenismus durch die von Justinian im J. 529 befohlene Schliessung der Philosophenschule in Athen, die als platonische Akademie auch dann, als „in Athen nichts Heiliges mehr war, als die berühmten Namen der Orte" (Synesius Ep. 135 um das J. 402) noch immer, seit neun Jahrhunderten, fortbestanden hatte.

den tiefern Grund ihrer religiösen Weltanschauung zurückzugehen. Als zu Anfang des fünften Jahrhunderts die schon zum Christenthum bekehrten Gothen unter Rhadagais und Alarich wiederholt die Stadt Rom mit dem Untergang bedrohten, bewährte das Heidenthum seine Macht über die Gemüther der heidnischen Römer auf's Neue in dem Glauben, dass man nur zu den alten Göttern seine Zuflucht nehmen und nur von der Wiederherstellung der öffentlichen Opfer die Rettung der bedrängten Stadt hoffen könne, und die Erfolglosigkeit aller dieser Mittel hatte nur die Folge, dass man statt enttäuscht und von der Nichtigkeit des heidnischen Glaubens überzeugt zu sein, die alten Vorwürfe, dass das Christenthum die Ursache aller den Untergang des Reichs herbeiführenden Unglücksfälle sei, mit um so heftigerer Erbitterung erneuerte. Augustin wurde dadurch zu seinem grossen apologetischen Werke *de civitate Dei* veranlasst, in welchem er, ausgehend von dem kürzlich erlebten Zeitereignisse, der Zerstörung Roms durch die Gothen, vor allem hervorhob, welche Ursache die das Christenthum lästernden Heiden vielmehr zum Dank gegen den in seiner Strafe gnädig schonenden Gott haben, indem, was in der alten Kriegsgeschichte unerhört sei, dass die Sieger um der Götter der Besiegten willen die Besiegten verschont hätten, in der von den Barbaren eroberten Stadt an den Heiden geschehen sei, die unter dem christlichen Namen an den Orten der christlichen Märtyrer den feindlichen Händen entgangen seien. Der christliche Name, welchen die Heiden lästern, habe nicht das Unglück der Stadt, sondern ihre Rettung bewirkt. Die bei der Zerstörung der Stadt widerfahrenen Uebel seien für die Christen eine Prüfung, für die Heiden eine Strafe dafür, dass sie an den Gott der Christen nicht glauben und ihrem unsittlichen Leben nicht entsagen wollen [1]. Konnten selbst die Heiden unter solchen Ereignissen einer Ahnung des unaufhaltsamen Untergangs, welchem die heidnische Welt entgegengehe, sich nicht erwehren, so mussten ernstere Gemüther um so tiefer von der Bedeutung der bevorstehenden Katastrophe ergriffen werden; die Frage war nur, ob man sich dadurch zu völliger Hoffnungslosigkeit entmuthigen liess, oder sie als den Durchgangspunkt zu einer neuen Ordnung der Dinge betrachtete. Darüber waren selbst Hieronymus und Augustin verschiedener Ansicht.

---

1) De civit. Dei 1, 1 f. 2, 2 f. 3, 29. 5, 23.

Während Hieronymus in dem Schicksal der Einen Stadt den Einsturz des ganzen römischen Reichs beklagte, und in der Wuth der Barbaren die Vollziehung des durch die Sünden der Menschen verschuldeten göttlichen Strafgerichts erblickte, welchem in kurzer Frist der Untergang des jetzt lebenden Menschengeschlechts auf der ganzen Erde folgen werde [1]), schienen dagegen Augustin die damaligen Erschütterungen des römischen Reichs nicht sowohl auf das nahende Ende der Welt als vielmehr nur auf eine Veränderung in der Herrschaft, wie sie nach dem allgemeinen Wechsel der irdischen Dinge zu erfolgen pflege, hinzudeuten. Das Reich sei durch die Barbaren nur angegriffen, nicht vernichtet. Wie es von den früher erlittenen Schlägen sich wieder erholt habe, so dürfe man auch jetzt an der Zukunft nicht verzweifeln. Wer den Willen Gottes hierüber kenne? Derselbe Gott, der das römische Reich unter der Herrschaft der Götter, die Dämonen seien, zu grosser Macht habe gelangen lassen, der könne auch, nachdem die Römer von den bösen Einflüssen durch die Gnade Gottes in Christus befreit seien, eine neue bessere Herrschaft begründen. Alles in der Welt werde nach einer bestimmten Ordnung der Zeiten und Dinge, die uns unbekannt sei, von Gott geleitet. Der wahre Gott, der Lenker der Dinge, habe die Römer mit Barmherzigkeit geschlagen und auf merkwürdige Weise den besiegten Verehrern der Dämonen gezeigt, dass die Opfer zum Heil der Gegenwart nicht nöthig seien, damit von denen, die nicht schändlich widerstreben, sondern klug aufmerken, um der gegenwärtigen Bedrängnisse willen die wahre Religion nicht verlassen, sondern durch noch treuere Zuversicht auf ein ewiges Leben festgehalten werde [2]). Der spanische Presbyter Paulus Orosius, welcher auf die Aufforderung Augustin's für denselben apologetischen Zweck einen Abriss der Weltgeschichte schrieb [3]), fasste in der geschichtlichen Widerlegung des heidnischen Vorurtheils noch bestimmter als Augustin die neue christliche Weltordnung in's Auge, zu welcher die in das römische Reich eindringenden Barbaren den Weg bahnen sollten. Wie zur Zeit Alexanders des Gr. durch Kriegszüge und Eroberungen im Orient neue Reiche ge-

---

1) Epist. 60. 123: *Quid salvum est, si Roma perit!* Prol. in Ezech.: *In una urbe totus orbis interiit.*

2) Serm. 105. De civ. Dei 4, 7. 28 f. 5, 23.

3) Adversus Paganos historiarum libri VII. vom J. 417.

gründet worden seien, so werden auch jetzt die westlichen Reiche von den Gothen, Sueven und andern Völkern zuerst zwar verwirrt, dann aber, wenn sie eingenommen seien, von ihren neuen Herrn regiert, so dass die, welche man jetzt als grausame Feinde bezeichne, von den Nachkommen den Namen grosser Könige erhalten werden. Er betrachtete die Barbaren als Werkzeuge eines Strafgerichts, in welchem aus der göttlichen Züchtigung auch die gnädige Hand Gottes hervorleuchte. Unter der allgemeinen Plünderung und Zerstörung haben die christlichen Gothen ihre Achtung vor dem Heiligen nicht verläugnet, und die, die sich hierin an sie anschlossen, beschützt und verschont. Während Rom den Gothen erliege, dringen die andern Völkerstämme, Alanen, Sueven, Vandalen, dann die Franken, nach Gallien und Spanien vor und verheeren diese Länder. Aber auch hier walte Gottes Güte vor, denn schon haben die Barbaren sich vom Schwert zum Pflug gewandt, und die übrig gebliebenen Romanen wie ihre Genossen und Freunde begünstigt, so dass manche Römer unter ihnen zu finden seien, welche lieber unter den Barbaren eine arme Freiheit, als unter den Römern eine tributpflichtige Ruhe geniessen wollen. Orosius pries die Barmherzigkeit Gottes, in Folge deren die Völker in's römische Reich eingedrungen seien, um, wenn auch unter grossen Erschütterungen, zur Erkenntniss der christlichen Wahrheit zu gelangen, die sie nur auf diesem Wege haben finden können, und verweilte am Schlusse seines Werkes mit Liebe bei der Aufgabe, die sich der Nachfolger Alarich's, der Gothenkönig Athaulf, gesetzt habe, den römischen Namen mit gothischen Kräften wiederherzustellen und zu kräftigen, um bei den Nachkommen als der Urheber der Wiederherstellung Rom's angesehen zu werden, nachdem er die Umwandlung in ein Gothenreich, wozu die Gothen noch nicht reif waren, nicht habe zur Ausführung bringen können. In derselben Weltanschauung schloss sich an den Spanier Orosius der gallische Presbyter zu Massilia, Salvian, an [1]. Auch er erkannte in den Veränderungen, die in den Ländern des römischen Reichs durch die Einwanderungen der Barbaren entstanden, ein göttliches Strafgericht, dessen Schuld das entartete, in Sünden und Laster versunkene Geschlecht nur sich selbst zuzu-

1) In seinen um das Jahr 455 geschriebenen acht Büchern de gubernatione Dei.

schreiben habe, aber auch er liess sich durch das traurige Bild der Gegenwart nicht so entmuthigen, dass er das Ende aller Dinge vor sich sah, sondern es drängte sich ihm der grosse Gegensatz auf, welchen zu einer in sich absterbenden und sosehr in ihrer Auflösung begriffenen Welt, dass ihr in ihrem unbussfertigen, für alle göttlichen Mahnungen und Züchtigungen unempfänglichen Sinne auch das Christenthum keine Hülfe und Rettung gewähren konnte, die jugendlich frischen und sittlich kräftigen germanischen Völker bildeten, welche, obgleich sie damals noch entweder Heiden oder Häretiker waren, bei aller Rohheit und Unkultur doch in ihrer Sittenreinheit, ihrer Keuschheit und Enthaltsamkeit, ihrer einfachen, auf Gott vertrauenden und dem göttlichen Gesetz gehorchenden Frömmigkeit solche Vorzüge besassen, dass sie darin auch die Bürgschaft einer ihnen bestimmten Zukunft in sich trugen und gleichsam schon der nach der Absicht Gottes für eine neue Weltordnung vorbereitete Boden waren [1]).

Unter den zum Christenthum bekehrten deutschen Völkern sind

---

1) Es sei, sagt Salvian 7, 11., nicht nöthig, da weiter zu reden, *ubi Dei juge judicium est. Quid enim vel de nobis, vel de Gothis ac Wandalis Deus judicet, res probat. Illi crescunt quotidie, nos decrescimus, illi proficiunt, nos humiliamur, illi florent et nos arescimus. Ut vere in nos veniat dictum illud, quod de Saul et David ait sermo divinus* 2 Reg. (2 Sam.) 3, 1 f. Eine himmlische Hand führe diese Völker herbei, sie selbst gestehen, *non suum esse, quod facerent, agi enim se divino jussu ac perurgeri* (c. 13). Ganz besonders hebt Salvian im Gegensatz gegen die grenzenlose Unzucht der heidnischen und christlichen Römer die Keuschheit der Barbaren hervor. *Quae esse, rogo*, sagt er 7, 23 *Romano statui spes potest, quando castiores ac puriores barbari quam Romani sunt? Parum est, quod dicimus. Quae nobis, rogo, ante Deum aut vitae esse aut veniae spes potest, quando castitatem in barbaris cernimus et nec sic casti sumus? Erubescamus quaeso et confundamur. Jam apud Gothos impudici non sunt, nisi Romani, jam apud Wandalos nec Romani. Tantum apud illos profecit studium castimoniae, tantum severitas disciplinae non solum quod illi casti sint, sed ut rem dicamus novam, rem incredibilem, rem paene etiam inauditam, castos etiam Romanos esse fecerunt. — Nulla paene urbes lustris, nullae omnino impuritatibus vacant, nisi illae tantum, in quibus barbari esse coeperunt. Et miramur si miseri, qui tam impuri sumus, miramur si ab hoste viribus vincimur, qui honestate superamur, miramur si bona nostra possident, qui mala nostra execrantur? Nec illos naturale robur corporum facit vincere, nec nos naturae infirmitas vinci. Nemo sibi aliud persuadeat, nemo aliud arbitretur, sola nos morum nostrorum vitia vicerunt.* Vgl. 3, 9: *Quid est aliud paene omnis coetus Christianorum, quam sentina vitiorum?*

die Gothen, wie die ersten, so auch diejenigen, in welchen die der germanischen Natur angeborene Empfänglichkeit für das Licht der evangelischen Wahrheit am reinsten hervorleuchtet. In ihrer Mitte erstand schon in der ersten Zeit ihrer Bekehrung ein Mann, dessen Leben und Wirken das sprechendste Zeugniss von der innern Befähigung des deutschen Geistes für das tiefere Verständniss der evangelischen Lehre gab. Ulfilas, in seinem dreissigsten Jahre, im J. 348 zum Bischof der Gothen ordinirt, war bis zu seinem Tode im J. 388 mit unermüdetem Eifer thätig, um, wie sein Schüler Auxentius sagt[1]), das der Predigt ermangelnde Volk der Gothen nach der evangelischen und apostolischen und prophetischen Lehre heranzubilden. Da er, als die Verfolgungen des noch dem Heidenthum anhängenden Athanarich immer heftiger wurden, mit einer Schaar christlicher Gothen auszog, um sie über die Donau hinüber in die ihnen vom Kaiser Constantius auf römischem Gebiet eingeräumten Wohnsitze zu führen, so schien er wie ein zweiter Moses an der Spitze seines Volkes zu stehen, durch welchen, wie Auxentius sich ausdrückt, Gott an den Bekennern seines heiligen eingebornen Sohnes, um sie aus der Hand der Barbaren zu befreien, dasselbe gethan habe, wie einst, als er durch Moses sein Volk aus der Gewalt der Aegyptier errettete und durch das rothe Meer hindurchführte. Das bedeutungsvollste Denkmal seiner Thätigkeit zur Begründung des Christenthums unter den Gothen ist noch jetzt seine Uebersetzung der heiligen Schrift in die gothische Sprache, wozu er erst das gothische Alphabet für die Schriftsprache festzustellen hatte. Man hat sie mit Recht ein Meisterwerk derselben Art genannt, wie die lutherische Bibelübersetzung, da auch sie bei aller Treue ebenso volksthümlich und von ächt deutschem Geist durchdrungen ist[2]). In der

1) Vgl. Waitz, über das Leben und die Lehre des Ulfila. Bruchstück eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des 4. Jahrh. 1840. Das Werk ist eine Schrift des arianischen Bischofs Maximinus. In ihr findet sich ein Brief, in welchem Auxentius, Bischof von Dorostorus (Silistria an der Donau), Nachrichten über das Leben und die Lehre des Ulfilas, seines Lehrers, mitgetheilt hat. Vgl. Massmann, Ulfilas. 1857. Geschichtliche Einleitung S. IX f.

2) Man vgl. über den Charakter dieser Uebersetzung und die Art, wie Ulfilas den ureigenen Wortschatz der gothischen Sprache für die christlichen Begriffe zu verarbeiten wusste, Kraft, die Kirchengeschichte der germanischen Völker, I, 1. 1854. S. 259 f.

That ist in den Gothen des Ulfilas und in ihrem auf das unmittelbare Verständniss des Schriftworts gebauten Christenthum die evangelische Richtung des deutschen Volkes auf gleiche Weise präformirt, wie auf der andern Seite in den gleich anfangs zum streng katholischen Glauben sich bekennenden und an die römische Kirche sich anschliessenden Franken der Charakter der katholischen Kirche sich ausgeprägt hat. In dieser Anerkennung des evangelischen Geistes des ältesten Christenthums deutscher Zunge darf auch der Arianismus der Gothen nicht irre machen, da derselbe nicht nach den dialektischen Bestimmungen der kirchlichen Dogmatik zu beurtheilen ist, sondern vielmehr nur die freiere und einfachere Form ihres christlichen Glaubens bezeugt[1]. Sie hatten eine natürliche Wahlverwandtschaft mit dem Arianismus, man hat sie auch eine verhängnissvolle genannt[2], sofern freilich die ersten Reiche dieser arianisch gesinnten Völker sich so wenig erhalten konnten als der Arianismus selbst, und tiefer betrachtet, hier wie dort, bei dem arianischen Dogma, wie bei den damals zu eigenen Reichen sich gestaltenden germanischen Völkern, das bewegende Princip dasselbe Sonderungsinteresse war. Erleichterte der Arianismus den Germanen den Uebergang zum Christenthum, so war er dagegen auch das grösste Hinderniss ihrer Verschmelzung mit den römischen Provincialen.

Bei den durch die Völkerwanderung herbeigeführten Völkerbekehrungen war es neben den dazu mitwirkenden äussern Verhältnissen die innere Macht des Christenthums selbst, die sich den Weg zu dem Glauben der Völker bahnte. Im Unterschied davon macht das Absichtliche des Bekehrungseifers die angelsächsische Mission

---

1) Vgl. Kraft a. a. O. S. 327 f. Die Behauptung der Kirchenhistoriker, dass Ulfilas von der nicänischen Lehre zur arianischen abgefallen sei, ist ohne Zweifel blos daraus geschlossen, dass er der Nachfolger des Bischofs Theophilus war, welcher als Mitglied der Synode zu Nicäa die Beschlüsse derselben unterschrieben hatte. Ueber die nationale Empfänglichkeit dieser Völker für das Christenthum vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. 1845. 1. S. 246 f. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit. Zehntes Jahrh. 1855. S. 48 f.; über ihren Arianismus Hegel, über die Einführung des Christenthums bei den Germanen 1856. S. 6 f.

2) Rückert, Culturgeschichte des deutschen Volks in der Zeit des Uebergangs aus dem Heidenthum in das Christenthum. Leipz. 1853. 1. Th. S. 219 f. S. 320 f. Der Arianismus und die deutsche Nationalität in ihren Wechselwirkungen. S. 314.

Gregors I. zu einer eigenthümlichen Erscheinung. Die Kirche selbst machte jetzt in ihren Missionen die Ausbreitung des Christenthums zu ihrer besondern Angelegenheit, und derselbe Missionstrieb, dessen erste Frucht die angelsächsische Kirche war, theilte sich sodann auch dieser Kirche selbst mit, die auch wieder ihre Glaubensboten von sich ausgehen liess. Je klarer schon Gregor die Bedeutung des Missionswesens für die römische Kirche erkannte, um so bemerkenswerther ist der von ihm empfohlene Grundsatz der schonenden Rücksicht, welchen seine Sendboten auf die vom Heidenthum erst zu bekehrenden Völker nehmen sollten. Man solle, schrieb er ihnen [1], die heidnischen Tempel durchaus nicht niederreissen, nur die Götzenbilder in ihrem Innern zerstören, dann aber sie weihen, Altäre in ihnen aufrichten und sie mit Reliquien versehen, so werde das Volk sich um so leichter gewöhnen, die heilige Stätte zu besuchen, und hier den wahren Gott anzubeten. Da den Dämonen viele Stiere geopfert werden, so müsse man auch darin eine Aenderung treffen und das Volk an der Kirchweihe oder an Heiligentagen in Laubhütten fromme Mahle nicht mehr dem Teufel, sondern Gott zu Ehren halten lassen. Man müsse ihm einige äussere Freuden lassen, damit es um so williger zu den innern werde, es sei unmöglich, harten Gemüthern mit Einem Male alles abzuschneiden. Welche Bedenken konnte die Kirche gegen eine solche Anbequemung haben, nachdem sie längst so viele heidnischen Elemente in sich aufgenommen hatte? Der hier zuerst ausgesprochene ächt römisch katholische Grundsatz blieb daher auch für die Folge maassgebend. Aber auch noch in einer andern Beziehung hat jene angelsächsische Mission eine hohe geschichtliche Bedeutung. Die von Gregor gesandten Benedictiner brachten nicht blos Glaubensdogmen, Kirchensatzungen und Reliquien, sie legten auch in die neugestiftete Kirche die Keime einer wissenschaftlichen Bildung nieder, die unter der Pflege von Männern, wie Beda, Alkuin, nicht blos für England, sondern auch die Länder des fränkischen Reichs die segensreichsten Früchte trug, und einen sprechenden Beweis davon gibt, in welchem engen Zusammenhang die Ausbreitung des Christenthums mit der allgemeinen Culturgeschichte steht.

---

1) Epist. XI, 76.

II. Die geistige Macht des Heidenthums in seinem Kampf mit dem Christenthum in der alten griechisch-römischen Welt.

1. Julian und die heidnische Literatur.

Auf dem Schauplatz der orientalisch griechischen Kirche ist die merkwürdigste Scene des immer noch fortbestehenden Kampfs zwischen dem Heidenthum und Christenthum die Episode der Regierung JULIAN's des Abtrünnigen. Ist es an sich schon überraschend, die beiden einander gegenüberstehenden Religionen die Rolle der Weltherrschaft auf einmal wieder gegeneinander vertauschen zu sehen, so bietet der die alte Religion repräsentirende und mit allen Mitteln seiner Herrschergewalt ihren Cultus restaurirende Kaiser noch ein eigenthümliches Interesse dar [1]). Seine ganze Individualität, die Verhältnisse, in welchen er lebte und zuletzt noch zur Herrschaft gelangte, der Widerspruch, in welchem ihm die ganze äussere Erscheinung des Christenthums mit dem absoluten Vorzug, welchen es vor dem Heidenthum haben sollte, zu stehen schien, alles diess macht den Wechsel seiner religiösen Ueberzeugung sehr begreiflich, während sein Unternehmen selbst, auch wenn es nicht blos nach dem Erfolg beurtheilt wird, nur für ein völlig verfehltes, dem Geist der Zeit widerstreitendes gehalten werden kann. Dass es selbst ihm nicht besser gelingen konnte, dem Heidenthum die verlorene Herrschaft wieder zu gewinnen, ist der deutlichste Beweis dafür, dass es sich selbst überlebt hatte. Auch macht ja schon seine ganze persönliche Erscheinung, der Mangel an innerer Haltung in seinem Benehmen gegen Heiden und Christen, die stete Unruhe und schwärmerische Aufregung, in welcher er sich befand, wenn er von Tempel zu Tempel eilte, auf allen Altären opferte und nichts unversucht liess, um den heidnischen Cultus, dessen höchstes Vorbild er selbst als *Pontifex maximus* sein wollte, in seinem vollen Glanz und Gepränge, mit allen seinen Ceremonien und Mysterien wiederherzustellen, einen Eindruck, der es kaum verkennen lässt, wie wenig er sich selbst das Unnatürliche und Erfolglose eines solchen Strebens verbergen konnte. Bei allem diesem aber hat es eine Seite,

1) Ueber das Specielle seines Versuchs ἐπανάγειν τὰ πάτρια vgl. LASAULX a. a. O. S. 59 f.

die uns in das innere Leben jener Zeit tiefer hineinblicken lässt, und das Interesse dabei ist nicht sowohl, dass Julian als Kaiser wieder rückgängig machen wollte, was Constantin im Geiste der Zeit thun zu müssen glaubte, als vielmehr, dass er der Führer einer Bewegung ist, durch welche das Heidenthum nun erst, nachdem seine Tempel geschlossen, seine Altäre zerstört, seine Opfer verboten waren, noch mit seiner ganzen geistigen Macht sich am Christenthum versuchen zu wollen schien. Der Kreis, welchen die der platonischen Philosophie huldigenden Rhetoren und Sophisten jener Zeit, Männer wie Aedesius, Libanius, Chrysanthius, Maximus, in Kleinasien bildeten, vereinigte die wärmsten Verehrer der alten Religion in sich; hier war der Herd, wo auch dem in diesen Geheimbund, längst ehe er Kaiser wurde, aufgenommenen Julian das Feuer seiner Begeisterung für die alten Götter sich entzündete und seine fortgehende Nahrung erhielt. Das Band, das sie so eng mit einander verknüpfte, war nicht blos die Anhänglichkeit an die alte Religion, sondern weit mehr die in ihnen lebende Ueberzeugung, dass mit ihr alles zu Grunde gehe, was die schönste Zeit des klassischen Alterthums aus sich erzeugt und als die reichste Quelle aller geistigen Bildung zurückgelassen hatte. Ihr Eifer für die alte Religion war daher zugleich ein Kampf für die nach ihrer Ansicht heiligsten Güter der Menschheit, die niemand sich entreissen lassen konnte, der nicht alle wahre Humanität verläugnen wollte. Aus diesem allgemeinen Gesichtspunkt muss auch Julians Streben aufgefasst werden.

Was an Julian, wenn wir ihn mit andern Gegnern vergleichen, vor allem auffällt, ist der schnöde Hass, welcher ihn gegen das Christenthum erfüllt, die tiefe Verachtung, die sich in allen seinen Reden und Handlungen gegen dasselbe ausspricht. Es ist, wie wenn er seine Geringschätzung nur um so mehr an den Tag legen wollte, je mehr er die Macht und Bedeutung, die es hatte, sich selbst gestehen musste. Die Christen sind immer nur die Gottlosen und Gottesfeinde (die ἀσεβεῖς, δυσσεβεῖς, ἄθεοι), die allem Heiligen und Göttlichen in der Welt den offenen Krieg erklären, und um sie auch nicht einmal des Namens zu würdigen, mit welchem sie sich selbst den Juden und Heiden gegenüberstellten, nannte er sie schlechthin die Galiläer [1]). Er sah in ihrer Religion nur eine Mischung des

1) Ihre Religion war ihm eine μωρία oder ἀπόνοια. Ep. 7: διὰ γὰρ τὴν

Schlechtesten aus dem Judenthum und Heidenthum. Er wollte, wie er sagte [1]), in seinem in sieben Büchern gegen die Christen geschriebenen Werke die Gründe offen darlegen, die ihn auf die Ueberzeugung gebracht haben, dass die Lehre der Sekte der Galiläer ein recht boshaft ersonnener Menschenbetrug sei, der gar nichts Göttliches enthalte, sondern sich nur an den leichtglaubigen, kindischen, unverständigen Theil der Seele halte, um Wundermärchen den Glauben der Wahrheit zu verschaffen. Die zu der Sekte der Galiläer Gehörenden seien weder Griechen noch Hebräer, da sie sich an nichts von allem demjenigen halten, was bei Griechen und Hebräern als recht und gut gelte, sie haben nur das Verderbliche, das diesen beiden Völkern anhänge, in sich vereinigt, die Gottlosigkeit haben sie von dem Leichtsinn der Juden angenommen, das schlechte und sittenlose Leben von der Trägheit und Gemeinheit der Heiden, und diess halten sie nun für die beste Art der Religion. Diess ist der Hauptvorwurf, welchen Julian immer wieder den Christen macht, dass sie nicht das Beste, sondern das Schlechteste von den Juden und Heiden sich angeeignet haben [2]). Die Hebräer haben ihre genauen Gesetze und Vorschriften für die Heiligkeit des Lebens, ihr Gesetzgeber habe zwar verboten, allen Göttern zu dienen, und sie den Einen verehren geheissen, dessen Theil Jakob ist, jedoch mit der Bestimmung, die Götter nicht zu schmähen; erst die Frevelhaftigkeit und Frechheit der Nachfolgenden sei so weit gegangen, dass sie, um die Menge von aller Frömmigkeit abzuziehen, meinten, zum Nichtverehren gehöre auch das Lästern. Von dieser Neuerungssucht der Hebräer sei die Verlästerung der Götter, die der Gegenstand der Verehrung sind, auch zu den Christen übergegangen; aus der heidnischen Religion aber haben sie mit Verwerfung dessen, was sich auf die Verehrung der Götter bezieht, den Grundsatz genommen, dass man alles ohne Unterschied essen dürfe. Ein ebenso allgemeiner Ausdruck seiner Verachtung gegen das Christenthum

---

Γαλιλαίων μωρίαν, ὀλίγου δεῖν ἅπαντα ἀνετράπη, διὰ δὲ τὴν τῶν θεῶν εὐμένειαν σωζόμεθα πάντες. Vgl. Heyler, Juliani Imper. quae feruntur epistolae. 1828. S. 190.

1) Vgl. Cyrill's von Alex. 10 Bücher contra Jul. (Cyr. Opp. ed. J. Aubert Par. 1638. Th. VI.) 2, S. 39.

2) A. a. O. 2. S. 43. 7. S. 238. Die ἀσέβεια der Christen ist συγκειμένη ἔκ τε τῆς Ἰουδαικῆς τόλμης καὶ τῆς παρὰ ἔθνεσιν ἀδιαφορίας καὶ χυδαιότητος.

sollte es sein, wenn er als das Charakteristische desselben hervorhob, dass die Christen einen Todten verehren, einen gestorbenen Juden, und zu dem alten Todten noch viele neue hinzufügen [1]. So schien ihm, indem er den schon damals sosehr überhand nehmenden Heiligen- und Reliquiencultus als den natürlichen Ausfluss jener ursprünglichen Verehrung eines Todten betrachtete, das Christenthum überhaupt nur die Religion der Todten und der Gräber zu sein, und er konnte seinen Abscheu nicht stark genug darüber ausdrücken, dass die Christen alles mit Gräbern und Grabdenkmälern angefüllt haben [2]. Denselben Widerwillen erweckte in ihm die christliche Verehrung des Kreuzes. Er kann die Unglücklichen nur bedauern, die das vom Himmel gefallene Bild, das der grosse Zeus, oder der Vater Ares, herabgesandt habe, um nicht in Worten, sondern thatsächlich ein Unterpfand für die ewige Dauer der Stadt zu geben, nicht verehren, dafür aber vor dem Kreuzesholz niederfallen, dessen Zeichen sie sich auf die Stirne drücken und an ihren Häusern aufstellen. Kann wohl jemand, ruft Julian aus, die Verständigen unter euch genug hassen oder die Unverständigen genug bemitleiden, welche euch nachfolgend in so grosses Verderben gefallen sind, dass sie die ewigen Götter verlassen haben und zu dem Todten der Juden übergegangen sind? [3] Aus einer solchen Religion konnte nach Julians Ueberzeugung nichts Grosses und Edles, nichts wahrhaft Lebensvolles hervorgehen. Dafür berief er sich auf die ganze bisherige Geschichte des Christenthums. Schon seien es dreihundert Jahre, dass der Name Jesu genannt werde, und doch habe er nur Wenige und nur Menschen der schlechtesten Art für sich gewonnen. Er selbst habe ja in der ganzen Zeit seines Lebens nichts Denkwürdiges gethan, wenn man nicht etwa diess für etwas Grosses halten wolle, dass er in den Dörfern Bethsaida und Bethanien Lahme und Blinde geheilt und Dämonen ausgetrieben habe [4]. Diess war auch der Hauptgrund, warum Julian den Schriften der Christen alles, was zur Bildung des Geistes und zur Kräftigung des Charakters dient, sosehr absprach, dass er sogar behauptete, die, die keinen andern

1) A. a. O. 10. S. 335: πολλοὺς ἐπεισάγοντες τῷ πάλαι νεκρῷ τοὺς προσφάτους νεκρούς.

2) A. a. O. S. 335.

3) A. a. O. 6. S. 194.

4) A. a. O. S. 191.

Unterricht als aus solchen Schriften erhalten, werden, wenn sie zu Männern herangewachsen seien, nicht besser sein als Sklaven. Wie andere Gegner des Christenthums nahm Julian besonders auch von dem Verhältniss des Christenthums zum Judenthum eine Veranlassung, es auch von dieser Seite anzugreifen. Im Allgemeinen urtheilte er auch über die Juden ebenso geringschätzend, wie über die Christen. Nicht nur sollte alles, was sich auf Kunst und Wissenschaft bezieht und zur Bildung des Lebens gehört, bei den Hebräern schlecht und barbarisch sein, sondern sie sollten auch in ihrer Geschichte nichts Grosses aufzuweisen haben; sie haben keine Krieger, wie Alexander und Cäsar, und haben beinahe nie als ein freies Volk gelebt [1]. Wie auf diese Weise derselbe Vorwurf, welchen er den Christen machte, auch die Juden traf, so sollte dagegen alles, was die Juden von den Christen unterschied, ein Vorzug sein, welcher sie weit über die Christen erhob, und auf die Christen nur den neuen Vorwurf des Widerspruchs und der Inconsequenz fallen liess. Er rühmte an den Juden, dass sie mit Ausnahme ihres Monotheismus mit den Heiden übereinstimmen, und Tempel, Altäre, Reinigungen und gewisse Beobachtungen, in welchen sie gar nicht oder nur wenig abweichen, mit ihnen gemein haben. Auch jetzt, obgleich sie ihres Tempels und Altars oder ihres Heiligthums beraubt, verhindert seien, Gott die Erstlinge ihrer Opfer darzubringen, opfern die Juden in ihren Häusern; warum aber die Christen nicht dasselbe thun, da sie ja zu ihren Opfern kein Jerusalem nöthig haben? Ueberhaupt hielt Julian den Christen die Frage entgegen, warum sie, wenn sie das Alte Testament ebenso heilig halten, wie die Juden, nicht wahre und rechte Juden seien, warum sie sich nicht beschneiden, nicht den Sabbath beobachten. Sie berufen sich zwar darauf, dass Paulus von einer geistigen Beschneidung rede, aber Gott habe die fleischliche dem Abraham zum Bundeszeichen gegeben. Christus selbst habe die fortdauernde Beobachtung des Gesetzes befohlen, somit auch seine Uebertretung für strafbar erklärt, womit also sie, die alle Gebote übertreten haben, sich entschuldigen können? Entweder habe Jesus gelogen, oder seien sie in keiner Weise Beobachter des Gesetzes [2]. Besser noch, meinte Julian, würde es mit

1) A. a. O. 7. S. 218. 235.
2) A. a. O. 9. S. 306. 10. S. 351.

den Christen stehen, wenn sie von der heidnischen Religion sich lossagend, lieber ganz zu der jüdischen übergetreten wären. Sie würden dann statt Vieler Einen verehren, doch nicht einen Menschen, oder vielmehr nicht viele unglückselige Menschen, und ein hartes und rauhes Gesetz haben, welchem Vieles von der Rohheit der Barbaren anhängt, statt der milden und menschenfreundlichen Gesetze der Heiden; in anderer Hinsicht würden sie schlechter sein, aber doch reiner und heiliger, so aber seien sie nur mit Blutigeln zu vergleichen, die alles unreine Blut an sich ziehen, und das reine zurücklassen [1]). Da die Juden ungeachtet des Vorzugs, welchen ihnen Julian vor den Christen einräumte, den Polytheismus ebenso verwarfen wie die Christen, so lässt sich an diesem Punkte hauptsächlich der principielle Gegensatz herausstellen, durch welchen sich die religiöse Anschauung sowohl der Juden als der Christen von der der Heiden unterschied. Die Hauptfrage, um welche es sich dabei handelt, betrifft das Verhältniss Gottes und der Welt. Einen Schöpfungsakt, wie der von Moses beschriebene ist, konnte sich auch Julian nach seiner heidnischen Weltanschauung nicht denken. Er unterwarf die mosaische Schöpfungs- und Urgeschichte einer strengen Kritik und gab der platonischen, im Timäus enthaltenen Lehre weit den Vorzug vor der mosaischen, die ihm nur Ungereimtheiten und Widersprüche zu enthalten und so Vieles gar nicht zu erklären schien [2]). Was er an ihr tadelte, traf eigentlich die theistische Vorstellungsweise, die ihr zu Grunde liegt. Sehr richtig setzte er das Eigenthümliche des jüdischen Theismus in den schlechthin gebietenden Willen Gottes als das Princip, durch welches das Verhältniss Gottes und der Welt bestimmt wird, während dagegen nach der heidnischen Weltanschauung Gott und Welt in einem so immanenten Verhältniss zu einander stehen, dass alles, was als göttliches Gesetz und Gebot anzusehen ist, durch die Natur und das natürliche Sein der Dinge vermittelt wird. In diesem Sinne ist es zu nehmen, wenn Julian sagt, es genüge nicht blos zu sagen: „Gott sprach und es ward“, es müsse mit den Geboten Gottes die Natur dessen, was geschieht, übereinstimmen. So habe, um diess durch ein Beispiel zu erläutern, Gott befohlen, dass die Richtung des

1) A. a. O. 6. S. 201 f.

2) A. a. O. 2. S. 49. 3. S. 75. 86.

Feuers aufwärts, die der Erde abwärts gehe, damit aber dieser Befehl Gottes geschehe, habe das Feuer leicht und die Erde schwer sein müssen. Ebenso verhalte es sich sonst. Alles Menschliche sei vergänglich und veränderlich. Da aber Gott ewig sei, müssen auch seine Befehle ebenso sein, als solche seien sie entweder die Natur der Dinge selbst, oder in Uebereinstimmung mit derselben. Wie denn die Natur dem Befehle Gottes widerstreiten oder aus der Uebereinstimmung mit ihm herausfallen könne? Seien nun die Verfassungen der Völker ebenso verschieden wie ihre Sprachen, so habe Gott diess nicht durch einen blossen Befehl bewirkt, sondern schon ihre Natur auf diese Verschiedenheit angelegt. Die Voraussetzung von allem, worin die Völker von einander verschieden sein sollten, habe die Verschiedenheit ihrer Natur sein müssen. Man sehe diess ja auch an der körperlichen Beschaffenheit. Wie sehr Germanen und Scythen von Libyern und Aethiopiern verschieden seien! ob diess auch ein blosser Befehl Gottes sei, und nicht auch die Luft, die Gegend, die klimatischen Verhältnisse dazu mitwirken?[1] Ist die Wirksamkeit Gottes so betrachtet, durchaus an die Natur gebunden und durch sie vermittelt, so kann überhaupt das Verhältniss Gottes und der Welt, seinem wesentlichen Begriff nach, nur als ein immanentes gedacht werden. Gott steht nicht als freies, sich durch sich selbst bestimmendes Subject über der Welt, seine Wirksamkeit ist nur auf die durch die Gesetze der Natur bestimmte Ordnung beschränkt, und es kann daher auch keine übernatürliche Einwirkung Gottes auf die Welt geben, wie bei dem jüdisch-christlichen Offenbarungsbegriff vorausgesetzt werden muss. Es ist derselbe Gegensatz zwischen der teleologisch-theistischen und der naturalistisch-pantheistischen Weltansicht, welchen schon Celsus gegen das Christenthum geltend gemacht hat. Mit dieser Verschiedenheit der Grundansicht hängt auf's Engste der Anstoss zusammen, welchen Julian an dem mosaischen Particularismus nahm, dass nach Moses der Weltschöpfer das Volk der Hebräer sich besonders erwählt und diesem alle seine Sorge zugewendet habe, ohne sich um die übrigen Völker zu bekümmern. Wenn, wie der Apostel Paulus sage, Gott nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott sei, so müsse man fragen, warum er den prophetischen Geist, den Moses, den

1) A. a. O. 4. S. 143.

Gesalbten, die Propheten, das Gesetz, alles mythisch Wundervolle zu den Juden gesandt habe; sie selbst höre man sagen: Engelsbrod hat der Mensch gegessen. Am Ende habe er auch Jesum zu ihnen gesandt, nicht als einen Propheten, Gesalbten, Lehrer, Herold der einst auch den Heiden zu Theil werdenden Menschenliebe Gottes, sondern Myriaden oder Chiliaden von Jahren habe er es geschehen lassen, dass sie in solcher Unwissenheit den sogenannten Götzen dienten, vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang, von Mitternacht bis Mittag, mit Ausnahme eines kleinen Volks, das vor nicht ganz zweitausend Jahren seinen Wohnsitz in Palästina erhalten hat. Warum hat also Gott, fragt Julian, wenn er unser aller Gott und auf gleiche Weise unser aller Schöpfer ist, uns übersehen? [1]) Auf denselben beschränkten Particularismus bezieht sich, wenn Julian sagt: nehme man an, dass der von Moses verkündigte Weltschöpfer im Sinne des Moses der allgemeine Weltschöpfer sein soll, so haben die Heiden eine weit bessere Vorstellung von ihm, indem sie ihn als den gemeinsamen Herrn von allem betrachten, andere aber als Ethnarchen, die unter ihm stehen, gleichsam als Statthalter eines Königs, von welchen jeder sein eigenthümliches Amt zu verwalten hat, ohne dass sie ihm ein Parteiinteresse zuschreiben, das ihn zum Widersacher der unter ihm stehenden Götter macht. Habe aber Moses einem Particulargott die Herrschaft über das Ganze übertragen, so sei es besser, mit den Heiden den Gott des Alls zu erkennen, als den, welcher die Herrschaft über den kleinsten Theil erhalten hat, statt des allgemeinen Weltschöpfers zu verehren. Die Haupteinwendung, welche von Seiten des Polytheismus gegen den mosaischen Particularismus erhoben wird, kann sich nur auf das ausschliessliche Verhältniss beziehen, in das sich der Eine zu allen andern setzen will. Der Polytheist, welcher das Dasein einer Mehrheit von Göttern zu seiner Grundvoraussetzung macht, kann es sich nicht denken, dass neben dem Einen keine andern sein sollen. Soll denn Neid und Eifersucht die Ursache hievon sein? Diese Frage macht auch Julian, um sie dem mosaischen Verbot, dass keine anderen Götter verehrt werden sollen, entgegenzuhalten. Er erklärt es für die grösste Verläumdung Gottes, wenn Moses Gott geradezu eifersüchtig und ein verzehrendes Feuer nenne. Wie die Eifersucht

1) A. a. O. 3. S. 99. 106.

etwas Göttliches sein könne, wenn es dem Menschen zum Tadel gereiche, neidisch und eifersüchtig zu sein? Man solle nur bedenken, welche offenbare Lüge damit von Gott ausgesagt werde. Sei Gott eifersüchtig, so können nur gegen den Willen Gottes alle Götter verehrt werden, und doch sei es wirklich so, dass alle andern Völker die Götter verehren. Warum es also Gott nicht verhindert habe, wenn er so eifersüchtig sei, dass er keine andere, sondern nur sich allein verehrt wissen wolle? Ob es ihm an Macht dazu fehle, oder ob er von Anfang an die Verehrung der andern Götter gar nicht habe verhindern wollen? Das Erstere anzunehmen sei gottlos, das Letztere sei eben das, was der Polytheismus behaupte. Und wenn kein anderer ausser ihm verehrt werden soll, warum die Christen diesen Sohn verehren, welchen er doch, wie sich leicht beweisen lasse, nie für seinen eigenen Sohn gehalten, sondern nur die Christen ihm untergeschoben haben? [1]) Wäre freilich das der Verehrung vieler Götter entgegenstehende Hinderniss nur in dem Neide des Einen Gottes zu suchen, so wäre die Rechtfertigung des Polytheismus keine schwierige Sache, doch würde daraus nur die Möglichkeit des Daseins mehrerer Götter folgen; allein nicht blos die Möglichkeit, auch die Nothwendigkeit des Polytheismus behauptete Julian. Um die heidnische Lehre von Gott genauer darzulegen, sagt er: Die Heiden betrachten zwar den Schöpfer des Alls als den gemeinsamen Vater und König, sie nehmen aber dabei an, dass die übrigen Götter von ihm als Untergötter, als Ethnarchen und Vorsteher der Städte vertheilt worden seien, von welchen jeder sein Gebiet auf die ihm zukommende Weise verwalte. Da nämlich in dem Vater alles vollkommen sei und alles seine Einheit habe, bei den Particulargöttern aber bald das eine bald das andere Vermögen das vorherrschende sei, so stehe z. B. Ares den kriegerischen Völkern vor, Athene den mit Verstand kriegerischen, Hermes denjenigen, die mehr Klugheit als Kühnheit haben, und es richten sich so nach der besondern Beschaffenheit ihrer Götter die unter ihrer Leitung stehenden Völker. Würde dafür nicht die Erfahrung den thatsächlichen Beweis geben, so hätten die Christen Recht; allein sie können das, wovon hier die Rede ist, nicht erklären. Sie sollen sagen, woher es kommt, dass die Celten und Germanen wild und trotzig, die Hellenen und Römer

1) A. a. O. 5. S. 154. 159.

aber, neben dem Festen und Kriegerischen, civilisirt und menschenfreundlich sind, die Aegyptier verständig und kunstfertig, die Syrer unkriegerisch und weichlich, ausserdem dass sie verständig und gelehrig, lebhaften und leichten Sinnes sind. Wie man an eine die Welt regierende Vorsehung glauben könne, wenn man keine Ursache dieser Völkerunterschiede annehme und sie für etwas blos Zufälliges halte. Haben sie aber ihre bestimmte Ursache, so solle man sie auch in dem Weltschöpfer selbst nachweisen [1]. Julian's Apologie des Polytheismus führt hier auf die philosophische Frage über das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern, ob das Besondere die Besonderung des Allgemeinen oder das Allgemeine nur die Abstraction aus dem Besondern ist. Da der Polytheist die Götter seines Glaubens nur für wirklich existirende Wesen und reale Mächte halten kann, so muss er auch einen bestimmten Kreis von Erscheinungen auf sie als die wirkende Ursache zurückführen. Unterscheiden sich nun die Völker, wie die Individuen, durch einen eigenthümlichen, in bestimmten Zügen ausgeprägten Charakter von einander, so liegt es der Anschauung des Polytheismus sehr nahe, alles, was die geistige Individualität eines Volkes ausmacht und den innersten Kern seiner Nationalität bildet, als den Ausfluss der Gottheit zu betrachten, welche vorzugsweise der Gegenstand ihrer religiösen Verehrung ist. Wie man von dem Charakter, dem Nationalbewusstsein, dem Geist und Genius eines Volkes spricht, so ist es nur eine andere Form derselben Anschauungsweise, dieses Allgemeine zu personificiren, und in den Göttern des Polytheismus die über den einzelnen Völkern waltenden Volksgeister anzuschauen. Dem Polytheismus liegt, wenn er aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, eine allgemeine Wahrheit zu Grunde, deren Realität bleibt, wenn man auch die zufällige Form, in welcher sie erscheint, von ihr ablöst: es ist an sich wahr, dass das Allgemeine die das Besondere bedingende reale Ursache ist; betrachtet man aber von dem entgegengesetzten Standpunkt aus das Allgemeine als eine Abstraction aus dem Besondern, so fällt ebendamit alle Realität des Polytheismus hinweg, seine Götter sind nur der Reflex, in welchem als einer bildlichen Vorstellung das religiöse Bewusstsein der auf der Stufe des Polytheismus stehenden Völker sich abspiegelt.

---

1) A. a. O. 4. S. 115 f.

Da Julian vom Christenthum überhaupt eine so geringe Vorstellung hatte, es nur für ein Aggregat der schlechtesten Elemente aus den andern Religionen erklärte, so konnte er auch seinen Ursprung aus keiner andern als einer sehr unreinen Quelle ableiten. Mochte er auch vielleicht darüber sich nicht bestimmter ausgesprochen haben, ob er Jesum selbst mehr für einen Schwärmer oder Betrüger hielt, so betrachtete er doch in jedem Falle auch Täuschung und Betrug als die Hauptursache der Entstehung und Verbreitung des Christenthums. Ueber seine Ansicht von den Aposteln lassen uns mehrere seiner Aeusserungen keinen Zweifel. Sagte er doch vom Apostel Paulus geradezu, er habe alle, die je Gaukler und Betrüger waren, weit übertroffen. Besonders tadelte er an ihm, dass er bald so bald anders gelehrt habe. Wie es gerade die Umstände erforderten, habe er gleich den Polypen an den Felsen seine Lehre von Gott geändert, indem er bald behauptete, nur die Juden seien das Erbtheil Gottes, bald, um die Heiden zu gewinnen und auf seine Seite zu bringen, sagte, Gott sei nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott [1]. Wie die Neuplatoniker die Lehre von der Gottheit Christi für eine blosse Erdichtung der Apostel hielten und sie hauptsächlich für die Behauptung geltend machten, dass die Willkür und Neuerungssucht der Christen in der Folge aus dem Christenthum etwas ganz Anderes gemacht habe, als es ursprünglich war, so hob auch Julian diess besonders hervor: die Elenden, sagte er, seien nicht einmal bei demjenigen geblieben, was ihnen von den Aposteln überliefert war, es sei durch sie noch schlechter und gottloser geworden. Jesum habe weder Paulus Gott zu nennen gewagt, noch Matthäus, noch Lucas, noch Marcus, sondern erst der gute Johannes, als er merkte, dass schon eine grosse Menge in vielen hellenischen und italischen Städten von dieser Krankheit ergriffen sei, und wohl auch hörte, dass die Gräber des Petrus und Paulus wenn auch noch heimlich, doch schon jetzt verehrt werden, habe es zuerst zu sagen gewagt. Julian macht noch besonders darauf aufmerksam, wie Johannes in dem Prolog seines Evangeliums die Identität des von ihm als Gott prädicirten Logos mit der Person Jesu nicht offen und klar auszusprechen wage, sondern nur stillschweigend und künstlich erschleiche, und sie statt zu beweisen, schon als thatsächliche Wahrheit

1) A. a. O. 3. S. 100. 106.

voraussetze [1]). Auch Johannes wäre demnach nicht bei der ursprünglichen apostolischen Ueberlieferung geblieben, und sein Evangelium könnte somit nur einer späteren Zeit angehören. Wie wenig überhaupt die damals schon durch so viele Streitigkeiten hindurchgegangene Lehre von der Gottheit Christi auf irgend einem haltbaren Grunde beruhe, suchte Julian auch aus dem Alten Testament nachzuweisen, in welchem Moses immer nur den Einen über alles erhabenen Gott verehren heisse, nicht aber einen zweiten, weder einen ihm ähnlichen noch einen ihm unähnlichen [2]). Wie er das Christenthum mit einer ansteckenden Krankheit verglich [3]), so musste ihm ganz besonders der Streit der verschiedenen Parteien über die Lehre von der Gottheit Christi, von welchen immer wieder die eine die andere durch eine höhere Vorstellung zu überbieten suchte, als eine krankhafte Richtung der Zeit erscheinen, als die Thorheit der alles verderbenden Galiläer, die in ihrem unseligen Wahn verblendet genug sind, von den Unsterblichen zu den Todten und ihren Reliquien sich zu wenden und ihren todten Jesus als θεὸς λόγος zu verehren [4]). Darin glaubte er nur eine geistige Schwäche sehen zu können, welche wie eine Krankheit die Zeit befallen hat; welche sittliche Motive aber nach seiner Ansicht dazu mitwirkten, um das Christenthum vollends zur herrschenden Religion zu erheben, hat er am deutlichsten in dem sarkastischen Schlusse seiner Cäsaren ausgesprochen, wo er jeden der grossen Cäsaren, einen Julius Cäsar, Octavian, Trajan, Marc-Aurel, einen der Götter oder der Heroen sich zum Führer wählen, den Constantin aber, da er unter den Göttern und Heroen kein Vorbild des Lebens fand [5]), der Ueppigkeit (der τρυφὴ) sich in die Arme werfen lässt, die ihn zur Asotie führte, wo er auch Jesus fand, der allen die Worte zurief: wer ein Verführer der Weiber, ein Blutbefleckter, ein Lasterhafter,

---

1) A. a. O. 10. S. 327. 333: Σκοπεῖτε οὖν, ὅπως εὐλαβῶς, ἠρέμα, καὶ λεληθότως ἐπεισάγει τῷ δράματι τὸν κολοφῶνα τῆς ἀσεβείας, οὕτω τε ἔστι πανοῦργος καὶ ἀπατεὼν, ὥστε αὖθις ἀναδύεται προστιθεὶς, θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε u. s. w. πότερον οὖν οὗτός ἐστιν ὁ θεὸς λόγος σὰρξ γενόμενος;

2) A. a. O. 8. S. 253.

3) Ep. 36.

4) Ep. 7. 31. 51. 52.

5) Caes. Ed. Spanh. 1696. S. 329 verglich Julian das Werk Constantins mit den Adonisgärten, die ebenso schnell wieder verwelken als sie aufblühen.

ein Ruchloser ist, der komme vertrauensvoll hieher; indem ich ihn mit diesem Wasser wasche, werde ich ihn sogleich rein machen, und falls er wieder in dieselbe Schuld verfällt, so will ich ihm, wofern er nur sich an die Brust und an das Haupt schlägt, verleihen, dass er rein werde. Wie kann man sich also wundern, dass das Christenthum seinem Constantin so Vieles zu verdanken hat, wenn es selbst für die Schuld solcher Sünden, wie die von Constantin begangenen waren, auf eine so bequeme Weise Vergebung zu gewähren weiss!

Im Gegensatz gegen eine Religion, wie das Christenthum in den Augen Julian's war, musste ihm alles, was zum wahren Wesen der Religion gehört, alles Lebensvolle, Erhebende und Beseligende nur in der heidnischen Religion zu liegen scheinen. Er konnte nur darum so tief auf das Christenthum herabsehen, und ein so wegwerfendes Urtheil über dasselbe fällen, weil sein religiöses Bewusstsein zuvor schon mit einem ganz andern religiösen Inhalt erfüllt war. Seine Wahrheit aber hatte dieser Inhalt in dem Doppelten, dass er auf einer Ueberlieferung beruhte, die so alt war, als die Geschichte der Menschheit, und dass er in der den Menschen umgebenden Natur als die unmittelbarste Offenbarung des Göttlichen vor Augen lag. Was das Erstere betrifft, so sprach es auch Julian sehr entschieden aus, dass ihm nichts mehr zuwider sei, als die Neuerung, wie überhaupt, so ganz besonders in allem, was sich auf die Götter bezieht; man müsse die väterlichen, von Anfang an überlieferten Gesetze beobachten, weil offenbar sei, dass sie die Götter gegeben haben, sie wären ja nicht so gut, wenn sie nur von Menschen herstammten [1]). Aber auch das zweite nicht minder charakteristische Merkmal der heidnischen Religion tritt bei Julian in seiner vollen Bedeutung hervor, das enge und innige Band, das das religiöse Bewusstsein des Heiden mit der Natur verknüpft. Ebendarin besteht ja die Irreligiosität und Gottlosigkeit, die die stehende Bezeichnung ist, die Julian den Christen gibt, dass sie ohne allen Sinn für die Offenbarung des Göttlichen in der Natur sind. Nach Julian's Ansicht gibt es keinen grösseren Undank, als die Nichtanerkennung der Götter, deren Gaben die Güter und Segnungen sind, die die Natur täglich uns spendet. Um die Alexandriner für ihren Abfall von der

1) Ep. 63.

alten Religion zu strafen, hält er ihnen vor, ob sie nicht wissen, was gemeinsam täglich nicht wenigen Menschen, oder Einem Geschlecht und Einer Stadt, sondern der ganzen Welt von den sichtbaren Göttern gegeben wird? Ob sie allein keine Augen haben für das vom Helios herableuchtende Licht, ob sie allein nicht wissen, dass von ihm der Wechsel des Sommers und Winters kommt, von ihm Alles Leben und Wachsthum hat, ob sie nicht wahrnehmen, wie viel Gutes die Selene schafft, die von ihm und durch ihn die Regentin der Welt ist. Sie wagen es keinen dieser Götter anzubeten, und während sie von dem Jesus, welchen weder sie noch ihre Väter gesehen haben, glauben, er müsse der θεὸς λόγος sein, achten sie den nicht, welchen von jeher das ganze Geschlecht der Menschen sehe, verehre, als seinen Wohlthäter anerkenne, den grossen Helios, das lebendige, beseelte, begeisterte, wohlthuende Bild des intelligibeln Vaters! [1]) Die zum Charakter der alten Religion gehörende Sympathie des Menschen mit dem Leben der Natur spricht sich in Julian auf eine besonders innige und lebendige Weise aus; es stellt sich uns aber hierin nur der allgemeine Standpunkt dar, welchen Julian mit dem Neuplatonismus theilt; ob aber dieses Allgemeine sich nicht noch individueller und specifischer gestaltet hat, ist die Frage, die hier noch weiter zu untersuchen ist.

Julian ist in der neueren Zeit von verschiedenen Seiten weit günstiger beurtheilt worden, als man nach dem strengen Gericht, das die alten Kirchenlehrer über ihn als den Apostaten gehalten haben, erwarten sollte. Man hat zu seiner Rechtfertigung mit besonderem Interesse daran erinnert, dass das schon damals so ausgeartete Christenthum mit seinen unfruchtbaren dogmatischen Streitigkeiten nur einen abstossenden Eindruck auf ihn habe machen können, und es daher sehr natürlich gefunden, dass die platonische Philosophie mit ihren tiefsinnigen und zugleich sittlich bedeutsamen Fragen über die Natur und Abkunft der Seele, ihre Gefangenschaft und Befreiung aus den Banden der Materie mit Hülfe der Götter, seinen auf das Ideale gerichteten Geist in weit höherem Grade angezogen habe. Statt ihm seinen Abfall vom Christenthum zur heidnischen Religion zum religiösen Vorwurf zu machen, beschränkte sich der Tadel gegen ihn auf das Irrige seiner Geistesrichtung überhaupt,

1) Ep. 51.

seine im Ganzen verfehlte geschichtliche Stellung, die innere Nichtigkeit seines Unternehmens, dass er einen Zustand der Dinge wiederherstellen wollte, welcher längst sich selbst überlebt hatte und schon der Vergangenheit angehörte. Neuestens ist die unter diesem Gesichtspunkt in Julian sich darstellende eigenthümliche Erscheinung auf den modernen Begriff der Romantik gebracht und Julian, der Abtrünnige, als der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren geschildert worden [1]). Romantik entstehe, wurde gesagt, in Epochen, wo einer altgewordenen Bildung eine neue gegenüberstehe, welche noch unfertig und unausgebildet in Vergleichung mit den entwickelten Positionen von jener als negativ erscheine. Auf solchen Markscheiden der Weltgeschichte werden Menschen, in denen Gefühl und Einbildungskraft das klare Denken überwiege, Seelen von mehr Wärme als Helle, sich immer rückwärts zum Alten kehren, aus dem Unglauben und der Prosa, die sie um sich her überhand nehmen sehen, werden sie nach der gestaltenreichen und gemüthlichen Welt des alten Glaubens, der urväterlichen Sitte sich sehnen und diese für sich und wo möglich auch ausser sich wiederherzustellen suchen. Da sie aber von dem ihnen widrigen neuen Princip als Kinder ihrer Zeit, mehr als sie wissen, selbst auch durchdrungen sind, so werde das Alte, wie es sich in ihnen und durch sie reproducirt, nicht mehr das reine ursprüngliche Alte sein, sondern mit dem Neuen vielfach gemischt und dadurch an dieses zum Voraus verrathen, der Glaube nicht mehr der ächte, unwillkürlich das Subjekt beherrschende, sondern ein solcher, an welchem dieses willkürlich und absichtlich festhalte. Den Widerspruch und die Unwahrheit, welche hierin liegen, verberge sich jenes gemüthliche Bewusstsein durch ein phantastisches Dunkel, worin es sie verhülle, die Romantik sei wesentlich Mysticismus, und nur mystische Gemüther können Romantiker sein [2]). Fragt man nun, worin in der Anwendung auf Julian dieser Widerspruch des Alten und Neuen in ihm bestand, so ist zwar das Alte für sich klar, nicht ebenso aber das Neue. Es soll das Christenthum sein, aber nur sofern die verneinende Kraft des Denkens, welche im Christenthum die Götter Griechenlands und Roms läugnete, vorlängst auch in die heidnische Religion selbst eingedrungen

1) Die bekannte Strauss'sche Abhandlung über Julian vom J. 1847.
2) A. a. O. S. 20 f.

und diese damit eine ganz andere geworden war, als sie zur Zeit eines Homer und Hesiod war. Auch bei Julian habe sich das menschlich Ideale wie das Individuelle an den alten Göttern aufgelöst, sie seien zu blossen Begriffswesen und Naturkräften geworden. Ist diess die Romantik Julian's, so wäre er Romantiker nur in dem Sinne gewesen, in welchem es auch alle Neuplatoniker waren und nicht blos diese, sondern auch schon die alten Stoiker, ja selbst schon Plato, überhaupt alle, welche ganz unabhängig vom Christenthum die alten Mythen zu erklären und in ihre ursprünglichen Elemente aufzulösen suchten. Dadurch entsteht aber noch kein Widerspruch, in welchem das Eine durch das Andere aufgehoben wird; wenn man auch die alten Götter nicht mehr für die persönlichen Wesen hält, zu welchen sie der mythische Glaube macht, sondern auf die Naturanschauung zurückgeht, die ihnen zu Grunde liegt, so wird man sich dadurch nur um so mehr der Bedeutung bewusst, welche die alte Religion als Naturreligion hatte, man bleibt auf demselben Boden der Naturanschauung stehen, und die Natur ist auch jetzt die nothwendige Anschauungsform, durch welche die Idee des Göttlichen für das religiöse Bewusstsein vermittelt wird. Nur das ist widersprechend, wenn man zu denselben Wesen, die man in blosse Begriffswesen und Naturkräfte aufgelöst hat, sich wieder auf dieselbe Weise verhält, wie wenn sie noch die alten Götter im vollen ungeschwächten Sinne des mythischen Glaubens wären. Ist daher Julian vorzugsweise als Romantiker zu bezeichnen, so ist das Romantische seines Wesens in jedem Fall nicht sowohl da zu suchen, wo er als platonischer Philosoph den alten Götterglauben seiner mythischen Hülle entkleidet, als vielmehr in demjenigen, was er als Kaiser und *Pontifex maximus* zur Restauration des heidnischen Cultus gethan hat, um ihn mit seinen Handlungen und Gebräuchen wieder in's Leben zu rufen, und der Widerspruch, der zum Wesen der Romantik gehört, läge somit besonders darin, dass während das Christenthum ihm klar genug das erstorbene Leben der alten Religion vor Augen stellte, er gerade dadurch nur um so mehr sich aufgefordert fühlte, den thatsächlichen Beweis des Gegentheils zu geben. So charakteristisch aber alles, was sich darauf bezieht, für Julian ist, so wenig ist doch, wenn wir dabei stehen bleiben, seine geschichtliche Würdigung dadurch erschöpft. Sehen wir in ihm, dem Romantiker, nur den alten Glauben sich vollends in sich selbst auflösen, so ist auf

der andern Seite vielmehr gerade diess das ihn besonders Auszeichnende, dass er das Bleibende und Unvergängliche der alten Religion schärfer als Andere in's Auge gefasst und dem Christenthum gegenüber in seiner auch für die Zukunft wichtigen Bedeutung geltend gemacht hat.

Es lag von selbst in der Natur der Sache, dass Julian bei seinem Restaurationsversuch von dem Alten, das er wiederhergestellt und verbessert wissen wollte, immer auch wieder auf das Neue sah, das ihm gegenüberstand, und auf das Eine wie auf das Andere einen vergleichenden Blick warf. Bei allem Eifer für die alte Religion war er nicht so blind gegen das Gute des Christenthums, dass ihm nicht Manches sogar als ein nachahmungswerther Vorzug erschienen wäre. Er lobte die Christen namentlich wegen ihrer Sorgfalt in der Behandlung der Todten und wegen ihrer Wohlthätigkeit gegen die Armen. Verordnete er ja sogar, in der Absicht, dass die Heiden den Christen in solchen Werken der Liebe nicht nachstehen, die Errichtung besonderer Anstalten zur Aufnahme von Fremden, in welchen nicht blos Heiden, sondern auch andere Hülfsbedürftige unterstützt werden sollten. Auch in den Vorschriften, die er für die heidnischen Priester gab, um sie über die Verrichtungen ihres Amtes zu belehren, und sie zu einem ihres Berufs würdigen Leben zu ermahnen, sowie in Anderem, was er zur bessern Einrichtung des heidnischen Cultus anordnete und empfahl, schwebte ihm unverkennbar das Vorbild der christlichen Kirche vor [1]). War Julian, wie hieraus zu sehen ist, für das Bessere im Christenthum keineswegs unempfänglich, so kann man um so eher annehmen, dass auch sonst christliche Ideen und Anschauungen, weit mehr als er selbst sich dessen bewusst war, auf ihn eingewirkt haben werden. Es gilt diess hauptsächlich auch von seinem Religionssystem, das in demselben Verhältniss, in welchem er ihm Haltung und Consistenz zu geben suchte, sich ihm nach der Analogie des Christenthums gestaltete. Der Mittelpunkt seines Systems und der Hauptträger seiner religiösen Anschauungen war der grosse König Helios, dessen Diener er sich selbst nannte, und von dessen ätherischem Licht er schon in frühester Kindheit so wunderbar angezogen wurde [2]). Die ein-

1) Vgl. Lasaulx a. a. S. 66 f.
2) Man vgl. die dem Preise des Königs Helios gewidmete Oratio IV.

fache Ursache von allem, die für alles Seiende das Princip der Schönheit, Vollkommenheit, Einheit und unendlichen Macht ist, brachte, vermöge der ihr immanenten Ursubstanz, als die mittlere der mittleren geistigen und schöpferischen Ursachen den grossen Gott Helios aus sich hervor, als einen in allem ihr gleichen. Sein Licht hat dieselbe Beziehung zum Sichtbaren, welche die Wahrheit zum Geistigen hat. Was das allgemeine Princip auf der höchsten Stufe ist, als der unmittelbare Ausdruck der Idee des Guten, als der Träger der von Ewigkeit in sich selbst bleibenden Substanz, ist auf der zweiten Stufe der vom Guten zum Herrscher aufgestellte Helios. Ebenso ist auf der dritten Stufe dieser sichtbare Kreis die Ursache des Heils für die sinnliche Welt. Was für die intelligibeln Götter der grosse Helios ist, ist der erscheinende für die sichtbaren, wovon der augenscheinlichste Beweis die unkörperliche Beschaffenheit des mit seiner geistigen Kraft überall wirkenden göttlichen Lichts ist. Auf diese Weise ist aus dem Einen Gott, als der Eine aus dem Einen, der König der intelligibeln Welt, Helios, hervorgegangen und gestellt in die Mitte der in der Mitte stehenden intellectuellen Götter, um in jeder Beziehung ein Vermittler zu sein, und in Eintracht und Liebe das Getrennte zusammenzubringen und das Letzte mit dem Ersten zu einigen; er hat die Vermittlung für alles in sich, was sich auf Vollkommenheit, Zusammenhang, Lebenserzeugung und die Einheit der Substanz bezieht; von ihm geht für die sinnliche Welt alles mögliche Gute aus, indem er nicht nur mit seinem Lichte sie erleuchtet, schmückt und erheitert, sondern auch die Substanz der solarischen Engel mit sich existiren lässt, und die ungezeugte Ursache des Entstehenden in sich enthält und dazu noch das nie alternde immanente Lebensprincip der ewigen Körper [1]). Er ist mit Einem Worte der Centralpunkt des ganzen Universums, in welchem alle Kräfte und Principien der obern und untern Welt sich vereinigen und zusammenschliessen. Daher werden auch so viele andere Wesen mit ihm identificirt, er ist auch Zeus, Apollon, Dionysos, Asklepios, der Inbegriff aller Wesen, in welchen die Einheit des Sinnlichen und Uebersinnlichen, des Geistigen und Leiblichen, des Himmlischen und Irdischen, in ihrer concretesten Gestalt sich darstellt. Es lässt sich nicht wohl verkennen, nicht nur, welche Analogie dieser als Bild

1) A. a. O. Ed. Spanh. S. 132. 141 f.

des höchsten unsichtbaren Gottes an der Spitze der sichtbaren Welt stehende, das Oberste und Unterste miteinander vermittelnde Helios mit Christus hat, sondern auch mit welchem Interesse Julian selbst ihn unter diesen Gesichtspunkt stellt. Soll also auch die heidnische Religion ihren nicht blos in der Idealität des Mythus, sondern in der concreten Realität des natürlichen Daseins existirenden Christus haben, welches andere Wesen könnte in der Sphäre des Naturlebens in diese Stelle eintreten, als die alles erleuchtende, überall sichtbare Sonne, die selbst wieder als der Reflex der höhern intelligibeln Welt angeschaut werden kann? Wie in Christus Göttliches und Menschliches zur Einheit verbunden sind, so ist auch der sichtbare Helios wesentlich Eins mit jenem höheren, welcher, als der Eine aus dem Einen, mit dem höchsten absoluten Princip ebenso unzertrennlich verbunden ist, wie Christus als der göttliche Logos und Sohn Gottes mit Gott dem Vater. Je analoger das Eine Religionssystem dem andern ist, um so mehr scheint auch die heidnische Religion darauf Anspruch zu machen, dass sie dem religiösen Bewusstsein dieselbe Befriedigung gewährt, welche das Christenthum als die höchste Offenbarung des Göttlichen geben will. Man lasse also nur der heidnischen Religion ihre natürliche Grundlage, beziehe die Mythen auf die ihnen entsprechenden Gegenstände der Natur und fasse in ihnen alles dasjenige auf, was in der Natur und vermittelst derselben dem denkenden Geist sich aufschliesst, so hat auch sie ihre natürliche immanente Wahrheit; es kann diess jedoch nur die Folge haben, dass die persönlichen Götter des mythischen Glaubens in abstracte Begriffswesen und Naturkräfte sich auflösen, und da, wo der Mensch in der lebendigsten Gemeinschaft mit dem Göttlichen zu stehen gewohnt war, er nur seiner Abhängigkeit von der Natur sich bewusst werden kann. Wie kann man sich daher für die alte Religion begeistern und mit einem Julian für sie schwärmen, wenn von allem, wodurch der mythische Glaube die alte Welt belebte, nichts bleibt als die von ihren Göttern verlassene, aller Zeichen ihrer Gegenwart beraubte, nach so Vielem, was sich als eine Offenbarung und Stimme der Gottheit in ihr hatte vernehmen lassen, stumm und leblos gewordene Natur, mit ihren rein natürlichen Verhältnissen und Beziehungen und dem steten Wechsel ihrer alltäglichen Erscheinungen? Julian selbst war sich dessen wohl bewusst, wenn er sagte: der von den Göttern zu den Menschen kommende Geist erscheine selten und nur Wenigen

und nicht jeder könne desselben leicht theilhaftig werden und zu jeder Zeit. Daher habe er bei den Hebräern aufgehört und auch bei den Aegyptiern sei er nicht bis jetzt geblieben. Auch sehe man, dass die natürlichen, der Erde entquellenden Orakel dem Umlauf der Zeiten weichen. Es war diess die schon damals alte Klage über den *defectus oraculorum,* in welchem die alte Religion selbst den deutlichsten Beweis ihres nahenden Untergangs zu geben schien; allein Julian liess sich dadurch nicht irre machen, er weiss das Fehlende zu ersetzen, denn eben wegen dieses Mangels habe der menschenfreundliche Herr und Vater Zeus, damit wir der Gemeinschaft mit den Göttern nicht ganz beraubt sein sollten, die Beobachtung durch die heiligen Künste gegeben, wodurch wir hinreichende Hülfe für unsere Bedürfnisse haben [1]. Es mag sich diess nur auf die von Julian gleichfalls noch immer hochgehaltenen Auspicien und Haruspicien beziehen, aber in demselben Zusammenhang und unter demselben Gesichtspunkt spricht Julian auch von der Heilkunde, die er für das grösste Geschenk des Helios und des Zeus erklärte, das als Gemeingut den Hellenen gegeben worden sei. Der im Geist des Zeus erzeugte, durch die lebenerzeugende Einwirkung der Sonne auf die Erde vom Himmel auf die Erde gekommene Asklepios sei zwar in der Gestalt eines menschlichen Individuums zunächst in Epidauros erschienen, aber von da weiter fortschreitend habe er seine heilbringende Rechte über die ganze Erde ausgestreckt, er sei überall auf der Erde und auf dem Meer, und wenn er auch nicht zu jedem Einzelnen komme, so stelle er doch sowohl die übel sich befindenden Seelen, als auch die von Krankheiten befallenen Leiber wieder her [2]. Hiemit stellt sich der Apologete der alten Religion auf einen neuen Standpunkt, um genauer zu unterscheiden, was in ihr vergänglicher oder unvergänglicher Natur ist, und zu zeigen, dass auch in der heidnischen Welt Elemente eines geistigen Lebens sind, die nur als ein göttliches Geschenk betrachtet werden können. Die Götter des mythischen Glaubens sind auch die Erfinder, Urheber und Vorsteher der Künste und Wissenschaften, die zum gemeinsamen Nutzen dienen und das menschliche Leben auf die Stufe der Bildung erhoben haben, auf welcher es steht. Wenn also auch der alte

1) Bei Cyrill 6. S. 198.
2) A. a. O. 6. S. 200.

Glaube nicht mehr derselbe ist, seine Götter nur in den Naturkräften fortexistiren, aus welchen die bildende Phantasie sie zu persönlichen Wesen erhoben hat, so sind doch die mit ihren Namen verknüpften geistigen Güter geblieben, und man kann nur mit frommer Erhebung und Dankbarkeit in eine Zeit zurückblicken, die im Glauben an ihre Götter so viel Bleibendes und Unvergängliches hervorgebracht hat, als das edelste Gemeingut aller folgenden Geschlechter. Diess ist es, was Julian meint, wenn er sagt: unsere Leiber heilt Asklepios, unsere Seelen bilden die Musen mit Asklepios und Apollon und dem beredten Hermes, Ares aber und die Enyo sind unsere Helfer und Mitstreiter im Krieg, was sich auf die Künste bezieht, ordnet und vertheilt Hephästos, über allen diesen waltet mit Zeus die mutterlose Jungfrau Athene. Sehet nun, hält Julian den Christen entgegen, ob wir nicht in allem diesem euch überlegen sind, ich meine in den Künsten, in Weisheit, Einsicht, mag man auf das sehen, was zum Nutzen dient, oder auf die Künste, die wir um des Schönen willen nachahmen, wie die Bildhauerkunst, die Malerei, die Oekonomie, die Heilkunde, die von Asklepios stammt, der überall auf der Erde seine Orakel hat, an welchen der Gott uns beständig theilnehmen lässt. Auch mich hat Asklepios öfters durch die Heilmittel, die er mir angab, von Krankheiten geheilt. Wenn nun wir alles, was sich auf Leib und Seele und das Aeussere bezieht, besser haben, warum verlasset ihr diess und gehet zu jenem? [1]) Aber nicht blos als Gaben und Geschenke der heidnischen Götter betrachtete Julian die aus der Vorzeit überlieferten geistigen Güter, sie schienen ihm in einem so engen und unzertrennlichen Zusammenhang mit der alten Religion zu stehen, dass, wie er meinte, niemand an ihnen theilhaben konnte, der nicht auch den Glauben an die alten Götter theilte. Daraus ging sein bekanntes gegen die Christen erlassenes Verbot der heidnischen Literatur hervor [2]), das er selbst durch den Widerspruch motivirte, in welchen die Christen durch den Gebrauch derselben mit ihrer Ansicht von der heidnischen Religion kommen. Zum Unterricht, sagt Julian, gehöre vor allem, dass der Geist sich in einem gesunden Zustand befinde und dass man die richtigen Grundsätze über das Gute und Böse, das Schöne und Hässliche habe. Wer anders denke

1) A. a. O. 7. S. 235.
2) Ep. 42. Vgl. Cyrill a. a. O. 7. S. 229.

und anders lehre, sei ebensowenig ein guter Lehrer als ein rechtschaffener Mann, und dieser Widerspruch habe um so mehr auf sich, je wichtiger die Dinge sind, bei welchen er stattfindet. Er setzt solche Lehrer in die Klasse der schlechtesten Menschen, weil sie auf der einen Seite das, was sie lehren, loben und ihren Schülern anziehend zu machen suchen, und auf der andern doch das, was sie ihnen mittheilen, für etwas Schlechtes halten. Desswegen müssen alle, die irgend etwas lehren wollen, eine gute sittliche Gesinnung haben und nicht ihren Charakter verdrehend Meinungen hegen, die mit dem öffentlich Geltenden streiten. Solcher Art müssen ganz besonders diejenigen sein, welche Jünglinge in den Wissenschaften unterrichten und die Schriften der Alten erklären, seien es Rhetoren, oder Grammatiker, oder Sophisten. Sie wollen ja nicht blos das Sprachliche sondern auch das Sittliche lehren und rechnen auch die politische Philosophie zu ihrer Aufgabe. Ein so schönes Bestreben sei zu loben, aber weit grösseres Lob würden sie verdienen, wenn sie nicht lügen und gegen sich selbst dadurch zeugen würden, dass sie anders denken und anders lehren. Einem Homer, Hesiod, Demosthenes, Herodot, Thucydides, Isocrates, Lysias, seien ja die Götter die Führer zu ihrer Bildung gewesen, die einen haben sich dem Hermes, die andern den Musen geweiht betrachtet. Für ungereimt halte er es nun, dass die, die die Schriften dieser Männer erklären, die Götter beschimpfen, die sie geehrt haben. Er verlange desswegen nicht, dass sie um der Schüler willen ihre Meinung ändern; die Wahl aber lasse er ihnen, entweder nicht zu lehren, was sie nicht für recht und gut halten, oder, wenn sie doch wollen, vor allem wirklich zu lehren und auch ihre Schüler davon zu überzeugen, dass weder Homer noch Hesiod, noch einer der Männer, deren Schriften sie erklären, und die sie wegen ihrer Gottlosigkeit, ihres Unverstands und ihres Irrthums in Ansehung der Götter verdammen, ein solcher ist, wie sie behaupten. Da sie von den Schriften, die jene Männer geschrieben haben, leben und von ihnen ihren Lohn erhalten, so würden sie ja gestehen, dass es ihnen um schändlichen Gewinn zu thun ist, und dass sie um einiger Drachmen willen sich alles gefallen lassen. Bis dahin habe freilich Vieles sie abhalten müssen, die Tempel zu besuchen, und die Furcht, in welcher man sich allgemein befand, mache es sehr verzeihlich, dass sie ihre eigentliche Meinung über die Götter verborgen haben. Nachdem aber die Götter die Freiheit

gegeben haben, scheine es ihm ungereimt, die Menschen das zu lehren, was man nicht für richtig halte. Halten sie nun das für weise, was sie erklären, und worüber sie gleichsam als Propheten sich aussprechen, so sollen sie vor allem der Frömmigkeit nachstreben, welche die Verfasser dieser Schriften gegen die Götter gehabt haben. Seien sie aber der Meinung, sie haben in Ansehung derer, die am meisten zu ehren sind, geirrt, so sollen sie zu den Gemeinden der Galiläer sich begeben, um den Matthäus und Lucas zu erklären, welchen zufolge sie zum Gesetz machen, dass man sich der Opfer enthalten soll. Er wolle, setzt Julian spöttisch hinzu, dass sie, um in ihrer Sprache zu reden, an Ohren und Zunge von dem wiedergeboren werden (d. h. als Christen, wie sie ja bei der Taufe als einer Wiedergeburt sich verpflichten, alles heidnische Wesen abzulegen, sich auch wirklich alles dessen enthalten), woran stets theilzuhaben er sich und allen denen wünsche, welche ebenso wie er denken und handeln. Durch dieses Gesetz sollte nur den christlichen Lehrern untersagt sein, in der heidnischen Literatur Unterricht zu geben, die christlichen Jünglinge aber sollten, wohin sie wollten, gehen dürfen. Es hielt es nicht für recht, denen, die noch nicht wissen, wohin sie sich wenden sollten, den besten Weg zu verschliessen, oder sie nur durch Furcht und gegen ihren Willen zur Annahme des Alten zu zwingen. Freilich meinte er, hätte man auch das Recht, sie als Kranke zu behandeln, welche nicht den vollen Gebrauch ihrer Vernunft haben, und gegen ihren Willen geheilt werden müssen. Wie er aber überhaupt den Grundsatz hatte, keine Zwangs- und Verfolgungsmaassregeln gegen die Christen in Anwendung zu bringen, so wollte er auch hier gegen die, die einmal von dieser Krankheit der Zeit befallen seien, Nachsicht stattfinden lassen, belehren müsse man ja die Unverständigen, nicht strafen.

Man hat dieses Verbot Julian's zu allen Zeiten ebenso bezeichnend für seine Stellung zum Christenthum als unbillig und willkürlich gefunden. Nannte es doch selbst der heidnische Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus *illud inclemens, obruendum perenni silentio* [1]. Die christlichen Gegner Julian's konnten ohnediess hierin nur eine despotische Maassregel sehen, Gregor von Nazianz [2] na-

1) Rerum gest. libr. 22, 10.
2) Orat. 3.

mentlich tadelte ihn bitter darüber, dass er das, was allen vernünftigen Wesen gemein sei, den Christen nicht gegönnt habe, als ob es nur ein Eigenthum der Hellenen sei. In der neuesten Zeit glaubt man zwar Julian's Verbot von seinem Standpunkt aus dadurch rechtfertigen zu können, dass er die heidnischen Schriftsteller, vornehmlich die Dichter, zugleich als Religionsurkunden betrachtete und als solche sie nicht von Bekennern einer fremden, für das Heidenthum geradezu zerstörenden Religion erklären lassen wollte. Er sei dabei von seinem Standpunkt aus nach demselben Grundsatz verfahren, wornach auch wir die christlichen Urkunden für die heranwachsende Jugend von keinem Bekenner einer fremden, dem Christenthum feindseligen Religion würden auslegen lassen. Um so mehr wird es dagegen für einen Irrthum Julian's erklärt, dass er meinte, die Liebe zur hellenischen Wissenschaft und Kunst lasse sich von der Anhänglichkeit an die hellenische Religion nicht trennen. Man könne die Werke des classischen Alterthums auch noch von einem andern Standpunkt ansehen, auf welchem das religiöse Bekenntniss nicht unmittelbar in Betracht komme, von dem Standpunkte, der in der neuern Zeit der allgemeine geworden sei, als universelle, nicht einem Volk oder Bekenntniss, sondern der Menschheit angehörende Bildungsmittel edlerer Menschlichkeit [1]). Anders kann man freilich nicht urtheilen, wenn man nicht behaupten will, Christenthum und Humanismus stehen in einem schlechthin unversöhnlichen Gegensatz zu einander. Ein solcher Gegensatz fand aber nicht blos nach Julian's Ansicht, sondern auch nach der der Christen selbst, welchen das Verbot galt, zwischen dem Christenthum und der heidnischen Literatur statt, und Julian selbst wollte sein Verbot aus diesem Gesichtspunkt aufgefasst wissen, wenn er es mit dem allgemeinen Grundsatz motivirte, es dürfe ein Lehrer bei dem Unterricht, welchen er ertheile, nicht in den Widerspruch mit sich selbst kommen, dass er äusserlich das lobe und empfehle, was er innerlich seiner religiösen Ueberzeugung nach für verwerflich halte. Für verwerflich mussten ja aber die Christen die Werke der heidnischen Literatur, wie überhaupt alle Erzeugnisse des Heidenthums halten, wenn sie das Heidenthum selbst für dämonisch hielten. Er wollte also in seinem Verbot nur aus der Ansicht, welche die Christen selbst von dem Ursprung

---

1) Vgl. ULLMANN Greg. von Naz. S. 89 f.

und Wesen des Heidenthums hatten, eine Folgerung ziehen, welche die Christen ebenso wenig in Abrede ziehen konnten, als sie für ihn selbst irgend einem Zweifel unterlag. Der Widerspruch lag in der Sache selbst, wenn, wie diess auf beiden Seiten der Fall war, das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum so schroff als möglich gedacht wurde. Dass Julian von diesem Gesichtspunkt ausging, erhellt nicht nur aus dem Inhalt seines Edicts, er hat sich darüber auch in einer Stelle seiner sieben Bücher gegen die Christen näher erklärt. Warum die Christen, fragt Julian [1]), auch nach den hellenischen Wissenschaften greifen, wenn es doch ihnen hinlänglich genügen müsse, ihre eigenen Schriften zu lesen? Und doch sollten die Menschen weit mehr von jenen, als von dem Genusse des Opferfleisches abgehalten werden, welcher ja auch nach Paulus dem Geniessenden nichts schade. Jenen Wissenschaften sei es zuzuschreiben, dass jeder, in welchem etwas von Natur Edles sei, von ihrer Gottlosigkeit abfalle, weit besser wäre es also sie zu verbieten, als das Opferfleisch. Allein sie scheinen selbst zu wissen, welcher Unterschied zwischen ihren und den heidnischen Schriften sei. Durch ihre Schriften könne keiner ein tüchtiger und gutgesinnter Mann werden, durch die heidnischen aber werde jeder besser, auch wenn er von Natur ohne alle Anlage sei, und wenn zu einer guten Anlage auch noch die Bildung durch die heidnische Literatur hinzukomme, so werde ein solcher in der That ein Geschenk der Götter für die Menschen, indem er entweder ein Licht der Wissenschaft anzünde, oder als Staatsmann sich auszeichne, oder durch Kriegsthaten und weite Wanderungen zum Heros werde. Man solle nur den Versuch machen und Leute auswählen, die nur durch die Schriften der Christen gebildet werden: wenn sie, zu Männern herangewachsen, besser als Sklaven sein werden, so wolle er für einen aberwitzigen Thoren gelten. So unselig verblendet seien sie, dass sie ihre Schriften, durch welche niemand verständiger, tapferer, gebildeter werde, für göttlich halten, während sie dagegen die, aus welchen man allein Tapferkeit, Verstand, Gerechtigkeit gewinnen könne, dem Satan zuschreiben und denen, die dem Satan dienen. Diese Ansicht der Christen vom Heidenthum ist es demnach, wovon Julian bei seinem Verbot ausging, und hiemit ist erst die Frage, um

1) Bei Cyrill 7. S. 239.

welche es sich hier handelt, in ihrer ganzen Schärfe aufgefasst. Die Christen selbst können den Widerspruch nicht läugnen, in welchen sie nothwendig mit sich selbst kommen, wenn sie auf der einen Seite die heidnische Literatur als das wesentlichste Mittel der Bildung nicht entbehren können, und doch das Heidenthum, welchem sie angehört, nur für ein Werk des Teufels erklären. Diess war ja die unter den Christen allgemein herrschende Ansicht, und wenn nicht blos die apostolischen Constitutionen heidnische Schriften wegen des Einflusses, welchen der Teufel durch sie ausübe, den Christen zu lesen verboten, sondern selbst Hieronymus den bekannten Ausspruch that: *quae communicatio luci ad tenebras? qui consensus Christo cum Belial? quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangeliis Maro? cum Apostolis Cicero? Nonne scandalizatur frater, cum te viderit in idolio recumbentem?* [1]) so war hiemit ganz dasselbe gesagt, was auch Julian meinte. Nicht diess darf demnach als die Hauptsache bei Julian's Verbot angesehen werden, dass er als Kaiser den ohnediess praktisch völlig bedeutungslosen Versuch machte, die Christen in eine untergeordnete, dem höhern Kreise der civilisirten Welt und des öffentlichen Lebens fern stehende Stellung zurückzudrängen, sondern vielmehr, dass er als Vertreter der heidnischen Partei in dem Verhältniss, in welchem Heidenthum und Christenthum einander gegenüberstanden, einen Punkt hervorhob, an welchem das absolute Verdammungsurtheil, das die Christen über die heidnische Welt aussprachen, auf sie selbst zurückschlug. Was half es, den Glauben an die heidnischen Götter widerlegt, alle Denkmäler ihres öffentlichen Cultus zerstört und den Sieg über die heidnische Religion so weit als möglich verfolgt zu haben, wenn man es doch zugleich thatsächlich anerkennen musste, dass das Heidenthum eine geistige Macht behaupte, welcher auch die Christen sich unterwerfen müssen? Entweder musste man also auch diese geistige Macht des Heidenthums brechen, oder sich selbst vor ihr beugen. Wie war aber das Erstere möglich, wenn man doch nicht läugnen konnte, dass nur die heidnische Literatur die auch den Christen unentbehrlichen Mittel der allgemeinen Bildung darbiete, und wie konnte man sich zu dem Letztern verstehen, so lange man dem Heidenthum keinen andern Ursprung zuschreiben zu können glaubte, als einen dämo-

1) Ep. 22. 29.

nischen? Hierin lag ein Dilemma, dessen Lösung nicht möglich war, solange man sich nicht über den Dualismus erheben konnte, in welchem man überhaupt noch befangen war. Der Widerspruch, in welchem man sich befand, drängte von selbst über diesen Dualismus hinweg und es war schon der Anfang seiner Ueberwindung dadurch gemacht, dass man es anerkennen musste, auch das Heidenthum enthalte Elemente, die in einer so engen und wesentlichen Beziehung zu dem Christenthum stehen, dass dieses selbst derselben sich nicht entäussern kann. Solange man aber beides, was hier einander als klarer Widerspruch gegenüberstand, den Gebrauch, welchen man von der heidnischen Literatur zu machen sich genöthigt sah, und die Ansicht, die man vom Heidenthum überhaupt hatte, für das Bewusstsein noch nicht vermitteln konnte, und nur die Wahl zu haben glaubte, entweder als Heide den Glauben an die alten Götter mit den Heiden zu theilen, oder als Christ im Sinne der Kirche das dämonische Heidenthum zu verdammen, war ebendamit auch der Sieg des Christenthums über das Heidenthum noch nicht vollendet, das letztere stand dem erstern noch immer als eine geistige Macht gegenüber, deren Berechtigung nicht schlechthin verneint werden konnte, sondern mit dem christlichen Bewusstsein erst in Einklang gebracht werden musste.

2. Augustin *de civitate Dei*, seine Ansicht vom römischen Reich und von der griechischen Philosophie.

Ein so schroffer Dualismus musste immer wieder mit dem thatsächlich zwischen Christenthum und Heidenthum bestehenden Verhältniss in Widerstreit kommen. Wie konnte man das Heidenthum mit jenem Hass und Abscheu, mit welchem das Dämonische das christliche Gemüth erfüllt, von sich zurückstossen, wenn man sich gestehen musste, dass es in den classischen Geisteswerken seiner Literatur viel Schönes und Treffliches aus sich erzeugt habe, dessen hohen Werth und unentbehrlichen Nutzen auch die Christen anerkennen mussten? Hiemit war schon eine Concession gegen das Heidenthum gemacht, die, so wenig sie auch mit der herrschenden Ansicht vom Wesen des Heidenthums zusammenstimmte, und theoretisch gerechtfertigt werden konnte, nichts desto weniger eine sehr wichtige praktische Bedeutung hatte. Zu solchen Concessionen sah man sich aber auch noch in andern Beziehungen genöthigt. Wie

die heidnische Welt in ihrer griechischen Literatur eine so selbstständige und in so hohem Grade Achtung gebietende Stellung dem Christenthum gegenüber sich geben konnte, so bot sie auch in der Grösse der römischen Weltherrschaft eine geschichtliche Erscheinung dar, die den Christen die Frage nahe legen musste, wie sie sie mit ihrer Ansicht von dem dämonischen Charakter des Heidenthums vereinigen können. Diess ist der Gesichtspunkt, aus welchem Augustin in seinem grossartigen apologetischen Werke, den zweiundzwanzig Büchern *de civitate Dei*, das Verhältniss des Christenthums und Heidenthums auffasste. Die Veranlassung zur Abfassung dieses Werkes gaben Augustin die schon erwähnten Vorwürfe, welche dem Christenthum von den Heiden ganz besonders zur Zeit der Eroberung Roms durch die Westgothen gemacht wurden [1]). Darüber war Augustin um so mehr empört, da die Römer es nur dem Christenthum zu verdanken hatten, dass so viele von ihnen an den heiligen Orten der Christen, in ihren Martyrien und Basiliken, eine Zufluchtsstätte vor der Wuth und Grausamkeit der Barbaren gefunden hatten. Da auch die Christen von denselben Unglücksfällen betroffen worden waren, und so Vieles erduldet hatten, was die Heiden gleichfalls zum Nachtheil des Christenthums deuteten, so glaubte Augustin vor allem die Frage beantworten zu müssen, warum so oft Fromme und Gottlose dasselbe Schicksal haben, wie die Christen die Uebel, die über sie ergehen, anzusehen haben, um zu zeigen, welcher Unterschied hierin zwischen den Christen und Heiden sei, und wie tief selbst ein Regulus und eine Lucretia, sosehr sie von den Heiden bewundert und gepriesen werden, unter den Tugenden leidender Christen stehen. Um aber den Hauptvorwurf, welcher dem Christenthum gemacht wurde, zu widerlegen, ging Augustin in die Geschichte der vorchristlichen Zeit zurück, und suchte aus ihr nachzuweisen, wie wenig auch schon damals, ehe es noch ein Christenthum in der Welt gab, die heidnischen Götter ihren Verehrern einen Schutz gegen die über sie kommenden Uebel gewährt haben. Die Götter haben sich nie um das Sittliche bekümmert und nichts gethan, um durch gute Gesetze das Wohl ihrer Verehrer zu begründen, ihr

---

1) De civit. Dei 2, 2: *Romanae urbis recentem a barbaris vastationem christianae religioni tribuunt, qua prohibentur nefandis sacrificiis servire daemonibus.* Vgl. oben S. 10.

Cultus selbst sei, wie insbesondere die scenischen Spiele beweisen, mit den anstössigsten und unsittlichsten Dingen verbunden, schon lange vor dem Christenthum habe das Verderben des römischen Staats durch die nach der Zerstörung Carthago's einreissenden Laster seinen Anfang genommen, und so wenig haben die Götter es gehemmt, dass vielmehr alles, was zu ihrer Verehrung und Versöhnung geschah, es nur noch mehr habe befördern müssen. Aber auch nicht einmal die Uebel, die nach der heidnischen Lebensansicht allein die wahren Uebel sind, haben die Götter von ihren Verehrern abgewandt. Die römische Geschichte weise eine lange Reihe unglücklicher Ereignisse auf, gegen welche die Götter auch während der blühendsten Periode ihres Cultus keine Hülfe verliehen haben, wie ungerecht es also sei, dem Christenthum schuldgeben zu wollen, was die Heiden selbst ihren Göttern nicht zuschreiben. Bei allem diesem aber schien ja die Grösse und Dauer des römischen Reichs an sich schon den thatsächlichen Beweis davon zu geben, was die heidnische Welt ihren Göttern zu verdanken hatte. Augustin zeigt, dass die römische Weltherrschaft weder so unwürdigen und unsittlichen Wesen, wie die heidnischen Götter waren, noch auch dem Zufall oder dem Fatum zugeschrieben, sondern nur auf Gott als die höchste Ursache zurückgeführt werden könne, um so mehr aber müsse man fragen, wie Gott den Römern, da auch sie die Dämonen als falsche Götter verehrten, ein solches Gut habe zu Theil werden lassen. Es kann nicht geläugnet werden, dass die Römer ihre Herrschaft durch die bekannten guten Eigenschaften, die sie auszeichneten, sich erworben haben. Das Princip ihres Strebens war der Ruhm, welchem sie alles Andere unterordneten und aufopferten. Wenn nun auch die Ruhmsucht vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, kein wahres Lob verdient, so sind die Römer nach einem andern sittlichen Maasstab zu beurtheilen. Da ihr Streben nicht auf das himmlische Reich gerichtet war, sondern nur auf ein irdisches, ihr höchster Endzweck nicht in dem ewigen Leben, sondern nur in der zeitlichen Ordnung der Dinge in Erfüllung ging, so konnte für sie nur der Ruhm das Höchste sein, und es muss daher diess als ihr grösster Vorzug anerkannt werden, dass sie durch dieses Eine Streben alle andern Begierden beherrschten. Konnte ihnen Gott das ewige Leben mit seinen heiligen Engeln in seinem himmlischen Reich, zu welchem nur wahre Frömmigkeit führt, nicht

geben, so wären dagegen auch ihre guten Eigenschaften, die Tugenden, durch welche sie zu so hohem Ruhm zu gelangen strebten, unbelohnt geblieben, wenn er ihnen nicht diesen irdischen Ruhm des herrlichsten Reichs verliehen hätte. So haben sie zwar das Höchste erreicht, was auf diesem Wege zu erstreben war, aber sie haben damit auch ihren Lohn dahin [1]. Aber nicht blos um ein solches Streben nicht unbelohnt zu lassen, sei das römische Reich für den menschlichen Ruhm so sehr erweitert worden, sondern auch damit die Bürger der ewigen *civitas*, solange sie hier als Fremdlinge sind, mit Fleiss und Aufmerksamkeit solche Beispiele anschauen und an ihnen sehen, welche Liebe dem obern Vaterland um des ewigen Lebens willen gebühre, wenn das irdische von seinen Bürgern um menschlichen Ruhms willen sosehr geliebt worden sei [2]. So wenig trägt also das römische Reich in allem demjenigen, worin es sich in seiner Grösse und Herrlichkeit zeigt, den Charakter des dämonischen Heidenthums an sich. Den weiteren Fortschritt seiner apologetischen Entwicklung macht Augustin mit dem Gedanken, dass, wenn die heidnischen Götter für das zeitliche Leben, um dessen willen sie nach der gewöhnlichen Meinung verehrt werden, keinen Nutzen gewähren können, noch weit weniger für das ewige Leben etwas von ihnen zu erwarten sei. Dieses Resultat ergibt sich Augustin, indem er die heidnische Religion nach den drei Gesichtspunkten näher untersucht, nach welchen Varro die Theologie in eine mythische, natürliche und politische getheilt hat. Als natürliche Theologie fasst die Philosophie die alte Götterlehre auf, daher hat es jetzt der Apologete des Christenthums nicht sowohl mit der heidnischen Religion, als mit der griechischen Philosophie zu thun. Auch Augustin gibt der platonischen Philosophie den entschiedenen Vorzug vor allen andern philosophischen Systemen wegen ihrer unverkennbaren Verwandtschaft mit dem Christenthum [3], und auch

---

1) A. a. O. 5, 15: *His omnibus artibus, tanquam vera via, nisi sunt ad honores, imperium, gloriam, honorati sunt in omnibus fere gentibus, imperii sui leges imposuerunt multis gentibus, hodieque literis et historia gloriosi sunt paene in omnibus gentibus. Non est, quod de summi et veri Dei justitia conquerantur: perceperunt mercedem suam.*

2) A. a. O. c. 16.

3) A. a. O. 8, 9: *Quicunque philosophi de deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agen-*

hier ist es vorzugsweise die von Plotin und dessen Nachfolgern dem Platonismus gegebene Form, um welche es sich handelt. Sehr treffend setzt Augustin die Hauptdifferenz zwischen dem Christenthum und dem Platonismus in die Frage, wie das Menschliche mit dem Göttlichen vermittelt wird. Nach dem Platonismus hat das Dämonische, als das Mittlere zwischen Gott und dem Menschen, die Bestimmung, das Eine mit dem Andern zu vermitteln. Betrachtet man nun die platonische Dämonenlehre aus dem Gesichtspunkt der christlichen Lehre von den Engeln, so ist klar, dass weder die guten noch die bösen Engel eine solche vermittelnde Bedeutung haben können, wie sie der christliche Begriff der Erlösung voraussetzt, da bei den einen, wie bei den andern das Vermittelnde zugleich ein Trennendes ist. Die einen sind zu selig, die andern zu unselig, um in eine wahre Gemeinschaft mit den Menschen kommen zu können. Gibt es daher keine andere Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen als durch das Dämonische, so ist es überhaupt nicht möglich, dass Gott und Mensch Eins werden, und es ist somit nur consequent, wenn die Platoniker diese Unmöglichkeit ausdrücklich behaupten und ihren Satz dadurch begründen, dass jede Berührung des Göttlichen mit dem Menschlichen nur eine Verunreinigung des erstern durch das letztere wäre [1]. Im Gegensatz gegen diese platonische Ansicht von dem Verhältniss Gottes und des Menschen ist, wie Augustin behauptet, durch die Fleischwerdung Gottes in Christus die doppelte Wahrheit offenbar geworden, dass die wahre Gottheit auch im Fleische nicht verunreinigt wird, und dass die Dämonen desswegen nicht besser als die Menschen sind, weil sie kein Fleisch haben. Die Grunddifferenz zwischen dem Christenthum und dem Platonismus liegt daher in letzter Beziehung in dem platonischen Dualismus zwischen Geist und Materie, und Augustin hat es ebendesswegen in dem weitern Verlauf seiner apologetischen Erörterung hauptsächlich mit Porphyrius und dem von ihm beson-

---

darum, quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae, sive Platonici accommodatius nuncupentur, sive quodlibet aliud sectae suae nomen imponant, — eos omnes ceteris anteponimus eosque nobis propinquiores fatemur.

1) A. a. O. 9, 16: *Platonicus ait dixisse Platonem, nullus Deus miscetur homini. Et hoc praecipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla attrectatione hominum contaminantur.*

ders geltend gemachten Satze zu thun, dass die wahre Seligkeit nur in der völligen Flucht aus dem Körper bestehen könne [1]). Diess ist die Schranke, über welche der Platonismus nie hinwegkommen konnte. Der Geist und die Materie oder Geist und Fleisch sind, obgleich das Eine nicht ohne das Andere sein kann, so wesentlich verschiedene Principien, dass der Geist in letzter Beziehung immer wieder den Drang in sich hat, sich der Materie zu entledigen und von allem Körperlichen und Fleischlichen sich loszureissen, was man den platonischen Idealismus im Unterschied von dem christlichen Realismus nennen kann. Gleichwohl aber musste selbst Augustin gestehen, dass der Platonismus der christlichen Wahrheit so nahe gekommen sei als es möglich ist, solange man noch nicht innerhalb der christlichen Offenbarung selbst steht [2]). Auf der andern Seite bleibt so aber auch zwischen Christenthum und Heidenthum ein so schroffer Gegensatz, dass beide auf jedem Punkte, auf welchem sie sich berührten, sich nur um so unversöhnlicher von einander trennten. Augustin stellt dieses Verhältniss unter dem Bilde oder der Idee der beiden *civitates* dar, deren Ausgang, Verlauf und Endziel die drei Hauptmomente seiner weltgeschichtlichen Betrachtung des Christenthums sind [3]). Das Ineinandersein dieser beiden *civitates* macht den Verlauf der gegenwärtigen Weltordnung aus, sie berüh-

---

1) Die Heiden, sagt Augustin a. a. O. 10, 29, wollen an die Auferstehung Christi nicht glauben, *intuentes Porphyrium in his ipsis libris, quos de regressu animae scripsit, tam crebro praecipere, omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo.* Vgl. 12, 26.

2) Vgl. a. a. O. 10, 29, wo Augustin gegen Porphyrius sich so erklärt: *Praedicas patrem et ejus filium, quem vocas paternum intellectum, seu mentem, et horum medium, quem putamus te dicere spiritum sanctum, et more vestro appellas tres deos. Ubi etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercunque, et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit; sed incarnationem incommutabilis filii Dei, qua salvamur, ut ad illa, quae credimus, vel ex quantulacunque parte intelligimus, pervenire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcunque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam, in qua manendum est, sed viam, qua eundem est, non tenetis. Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse concessum.*

3) Vgl. a. a. O. 11, 1, wo Augustin nach der Widerlegung der heidnischen Religion und Philosophie nun darauf übergeht, *de duarum civitatum, terrenae scilicet et coelestis, quas in hoc interim seculo perplexas quodammodo dicimus invicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus disputare.*

ren sich gegenseitig, greifen immer tiefer in einander ein und verwickeln sich in unendlich viele Gegensätze, um sich zuletzt völlig von einander abzustossen. Diesen Ausgang kann aber der lange Prozess, in welchen sie mit einander verflochten sind, nur darum haben, weil schon mit dem ersten Anfang der Schöpfung ein principieller Gegensatz gesetzt ist. Der Gegensatz und Zwiespalt beginnt schon in den höchsten Regionen der Geisterwelt. Dass es zwei *civitates* gibt, nicht blos eine himmlische, sondern auch eine irdische, welche letztere, da auch die himmlische ihren Verlauf nur durch die Erde und die irdische Ordnung der Dinge, die Weltgeschichte, nehmen kann, überhaupt die der erstern entgegengesetzte ist, hat seinen Grund in dem Dasein einer geschaffenen Welt überhaupt und vor allem in dem Unterschied der guten und der gefallenen Engel, welche letztere, als dieselben Dämonen, die in der heidnischen Welt als Götter verehrt wurden, das Princip des Heidenthums sind [1]). Derselbe Gegensatz setzt sich, um nun erst zu seiner concreten Realität zu gelangen, in der Geschichte des menschlichen Geschlechts fort, das in Folge des Falls in zwei Classen sich theilt, die eine begreift die in sich, die auf menschliche, die andere die, die auf göttliche Weise leben. Diess sind die beiden *civitates*, von welchen die eine dazu prädestinirt ist, auf ewig mit Gott zu herrschen, die andere, zur ewigen Strafe einzugehen. Ihren Ausgangspunkt haben sie in Kain und Abel, und zwar geht der andere, als *civis hujus seculi*, dem letztern, als dem *peregrinus in seculo*, voran. An dem Faden der biblischen Geschichte und der Weltgeschichte, oder an dem geschichtlichen Verlauf des Judenthums und des Heidenthums läuft die weitere Entwicklung der augustinischen Idee

1) Daher bestimmt Augustin 1, 1 seine apologetische Aufgabe so: die *civitas Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur, sive in illa stabilitate sedis aeternae*, zu vertheidigen gegen die, welche *conditori ejus deos suos praeferunt.* Denn (vgl. 11, 1) *conditori sanctae civitatis cives terrenae civitatis deos suos praeferunt, ignorantes eum esse Deum deorum, non deorum falsorum, hoc est, impiorum et superborum, qui ejus incommutabili omnibusque communi luce privati et ob hoc ad quandam egenam potestatem redacti, suas quodammodo privatas potentias consectantur, honoresque divinos a deceptis subditis quaerunt, sed deorum piorum atque sanctorum, qui potius se ipsos uni subdere, quam multos sibi, potiusque Deum colere, quam pro Deo coli delectantur.* Diese Feinde der *civitas Dei* sind die heidnischen Götter oder die Dämonen, welchen die Engel als die *dii pii et sancti* gegenüberstehen.

fort [1]). Das Heidenthum, als die *civitas* dieser Welt, brachte die zwei grössten Weltmonarchien hervor, die assyrische und die römische, welche letztere um dieselbe Zeit, als jene im Orient erlosch, im Occident in Rom, dem zweiten Babylon, sich erhob. Den Hauptboden ihrer Entwicklung hatte zwar die himmlische *civitas* in der irdischen *civitas* des israelitischen Volkes, das allein das Volk Gottes hiess; wie aber nicht alle Israeliten auch Bürger der himmlischen *civitas* sind, so hatte diese schon damals ihre Glieder auch unter auswärtigen Völkern, in welchen es, wovon namentlich Hiob ein so ausgezeichnetes Beispiel ist, manche gab, welche nicht durch ein irdisches, sondern ein himmlisches Band mit den wahren Israeliten, den Bürgern des obern Vaterlandes, verknüpft waren. Die Geburt Christi ist das am meisten Epoche machende Ereigniss in der Geschichte der *civitas Dei,* sie soll dadurch auch in ihrer geschichtlichen Erscheinung das werden, was sie an sich in ihrer absoluten Idee ist; aber die beiden *civitates,* oder Gute und Böse, sind auch jetzt noch gemischt, nur schreitet das Christenthum, seit es in den zeitlichen Verlauf der *civitas Dei* eingetreten ist, immer siegreicher fort und alle Verfolgungen der Christen durch die Heiden, und alle Verfälschungen des katholischen Glaubens durch die Häretiker, welche der Teufel aufstiftet, seit er sah, dass die Tempel der Dämonen verlassen werden und das Menschengeschlecht dem Namen seines befreienden Mittlers sich anschliesst, dienen nur zum Fortgang der *civitas Dei.* Der zeitliche Verlauf derselben geht fort, bis durch Christus, als den Richter der Lebendigen und der Todten, die beiden *civitates,* von welchen die eine Gott, die andere dem Teufel gehört, zu dem ihnen bestimmten Endziel gelangen. Auch diese letzten Dinge begreift die augustinische Darstellung in sich, ja sie geht noch darüber hinaus, und zieht auch die einander entgegengesetzten Zustände der künftigen Welt, die ewige Verdammniss und die ewige Seligkeit mit allem, was dazu gehört, in den Kreis ihrer Betrachtung, da erst in der Gemeinde der seligen Menschen, welche die Zahl der Engel ergänzen sollen, die Idee der *civitas Dei,* der *civitas coelestis* so

---

1) A. a. O. 15, 21: *Propositis itaque duabus civitatibus, una in re hujus seculi, altera in spe Dei, tanquam ex communi, quae aperta est in Adam, janua mortalitatis egressis, ut percurrant et excurrant ad discretos et debitos fines, incipit denumeratio temporum etc.*

realisirt und vollendet und mit ihrem concreten Inhalt erfüllt ist, dass das Ende mit dem Anfang sich zusammenschliesst.

Aus dieser Uebersicht des augustinischen Gedankengangs erhellt von selbst, in welche enge Beziehung Augustin das Heidenthum zum Dämonischen setzte. Was ursprünglich der Abfall der von Gott sich abwendenden und zu Dämonen werdenden Engel ist, und was zuletzt als das Reich der Verdammten ausgeschieden wird, ist in dem mittleren Verlauf, welchen die Weltgeschichte bildet, das Heidenthum. Was ist demnach das Heidenthum anders als ein von dämonischen Elementen durchaus durchdrungenes Gebiet, und welchen andern Charakter können, wenn auch einzelne Individuen als zerstreute Glieder der himmlischen Gemeinde eine Ausnahme machen, wenigstens seine am meisten hervorragenden Erscheinungen an sich tragen, als den seinem Ursprung entsprechenden? Und doch sollen gerade solche Erscheinungen aus einem andern Gesichtspunkt beurtheilt werden. Kommt es in seiner Philosophie dem Christenthum so nahe, dass nur der letzte Schritt noch fehlt, um den Platoniker, wenn er nur die Thatsache der Fleischwerdung Gottes anerkennen und seine Antipathie gegen das Fleisch ablegen wollte, zum Christen zu machen; stellt es in dem römischen Reich einen Staat auf, dessen hohe Bürgertugenden auch den Bürgern der *civitas Dei* vorleuchten und als Vorbild der Nacheiferung vorgehalten werden und selbst in den Augen Gottes so wohlgefällig waren, dass sie mit der höchsten irdischen Ehre und Macht belohnt worden sind: wer kann hierin nur ein Werk des Teufels erblicken? Ist es nicht ein Widerspruch, die Römer zwar für die gegenwärtige Welt einer ihren edlen Bestrebungen entsprechenden Belohnung würdig zu erachten, für die künftige aber gleich den übrigen Werkzeugen des Teufels und der Dämonen in das ewige Feuer verstossen werden zu lassen? Und wenn ihnen auch ihr sittliches Lob nur aus dem Grunde ertheilt wird, weil sie in demjenigen sich auszeichneten, was sie nach ihrer Ansicht für recht und gut hielten [1]), warum soll derselbe Maasstab der subjectiven Beurtheilung nicht auch sonst gelten? Es stellt sich somit auch hier wieder heraus, wie der abstrakte Dualismus jener beschränkten Weltansicht, welcher zufolge Christenthum und Heidenthum schlechthin wie Göttliches und Dämonisches einander gegenüberstehen, sich in sich selbst verwickelt

1) 5, 15: *his omnibus artibus, tanquam vera via, nisi sunt.*

und die Idee, von welcher er ausgeht, mit der Wirklichkeit, die nach ihr beurtheilt werden soll, in Widerstreit kommt. Man kann es nicht läugnen, dass in der heidnischen Welt nicht alles so verwerflich und verdammungswürdig ist, als es der Voraussetzung nach sein müsste, wenn das Heidenthum nur das Reich des Teufels und der Dämonen wäre, und doch kann man sich über diese Ansicht nicht erheben. Solange aber diess nicht geschehen ist, bleibt ebendarum auch das Heidenthum noch immer mehr oder minder in seinem Recht gegen das Christenthum, weil es geschichtliche Erscheinungen gibt, welchen gegenüber der ganze Standpunkt des christlichen Bewusstseins zu schroff und einseitig ist, um sie an sich als das anzuerkennen, wofür man sie in ihrer thatsächlichen Wirklichkeit halten muss.

3. Der Platonismus des Synesius von Cyrene und des Areopagiten Dionysius.

Das Verhältniss, in welchem damals Christenthum und Heidenthum einander gegenüberstanden, hat das Eigene, dass man auf beiden Seiten sich näher stand, als man selbst sich dessen bewusst war, oder nach der allgemeinen Ansicht von dem Gegensatz beider sich gestehen konnte. Verräth sich selbst in Julians restaurirtem und reformirtem Heidenthum eine gewisse Analogie mit dem Christenthum, musste Augustin auch an einem Gegner, wie Porphyrius, die Verwandtschaft und Uebereinstimmung des Platonismus mit dem Christenthum anerkennen und kam er selbst in seiner Darstellung der christlichen Lehre, insbesondere der Lehre von der Welt und dem Verhältniss Gottes und der Welt, der platonischen Weltanschauung nahe genug, so kann es nicht befremden, dass beide, Platonismus und Christenthum, gegenseitig sich noch tiefer und inniger durchdrungen haben. Gibt es doch sogar Fälle, in welchen der Unterschied beider ein so fliessender zu werden scheint, dass man in der That nicht weiss, wo die scheidende Grenzlinie gezogen werden soll. Die merkwürdigste Erscheinung dieser Art ist Synesius aus Cyrene. Er hatte als platonischer Philosoph, wie es scheint, in sehr unabhängigen äussern Verhältnissen gelebt, bis die an ihn ergangene Aufforderung, die bischöfliche Würde in Ptolemais, der Hauptstadt von Pentapolis, anzunehmen, ihn veranlasste, sich

über seine Stellung zum Christenthum genauere Rechenschaft zu geben. Er war zwar zur Annahme jener Würde nicht abgeneigt, erklärte aber, ehe er zum Bischof geweiht wurde, offen, dass es ihm unmöglich sei, sich von Ueberzeugungen zu trennen, die ihm auf dem Wege der Wissenschaft zu unumstösslichen Wahrheiten geworden seien, da die Philosophie mit so vielen Dogmen der herrschenden Lehre in Widerstreit komme. Niemals werde er die Meinung zu der seinigen machen können, dass die Seele erst nach dem Körper entstehe, ebensowenig werde er je behaupten, dass die Welt mit allem zusammen untergehe. Die so oft abgehandelte Auferstehung halte er für etwas heiliges und unaussprechliches, sei aber weit entfernt, den Vorstellungen des Volkes beizustimmen. So sehr er dieses Missverhältnisses sich bewusst war, so leicht glaubte er die Aufgabe, die hier vorlag, durch eine ziemlich laxe Accommodationstheorie lösen zu können. Der philosophische, die Wahrheit anschauende Geist müsse hier einer Nothlüge Raum geben. Wie sich das Licht zur Wahrheit verhalte, so das Auge zum Volk. Wie das Auge das volle Licht nicht ertragen könne und den an den Augen Leidenden das Dunkel zuträglicher sei, so sei auch dem Volk die Lüge nützlich und die Wahrheit denen schädlich, die den Blick nicht auf das an sich Seiende zu richten vermögen. Nur wenn diess die Gesetze gestatten, könne er sich zur Uebernahme des Priesteramts verstehen, so dass er zu Hause philosophire, auswärts aber sich an die Mythen halte [1]) und ohne lehrend einzuwirken jedem die Meinung lasse, die er einmal habe. Wenn man aber von ihm verlange, dass der Priester auch die Meinungen des Volks theile, so werde er sich nicht sogleich allen offen kund geben. Was denn Volk und Philosophie mit einander gemein haben? Die Wahrheit des Göttlichen müsse verborgen sein, das Volk aber müsse anders behandelt werden. Er müsse immer wieder darauf zurückkommen, es sei nicht weise, ohne dass die Nothwendigkeit dazu vorhanden sei, sich in nähere Erörterungen einzulassen. Wenn er zum Priesteramt berufen werde, so könne er sich nicht dazu entschliessen, sich Dogmen anzueignen. Diess bezeuge er vor Gott und den Menschen. Die Wahrheit gehöre Gott an, vor welchem er von aller Schuld frei sein wolle. Seine Lehren werde er nicht ver-

1) τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δὲ ἔξω φιλομυθῶν.

läugnen, noch werden bei ihm Gedanke und Wort mit einander streiten. So glaube er sei es Gott gefällig. Er wolle keinen Anlass zu der Nachrede über ihn geben, wie wenn er als einer, welchen man nicht kannte, die Ordination an sich gerissen hätte. Da Theophilus alles wisse, so möge er seinen Entschluss über ihn fassen [1]. Auch Theophilus, der Patriarch von Alexandrien, nahm an einem so offenen, rückhaltslosen Bekenntniss keinen Anstoss. Synesius wurde zum Bischof ordinirt, bedauerte aber nachher oft genug, seine philosophische Musse und seinen behaglichen Lebensgenuss mit einem so beschwerlichen und sorgenvollen Beruf, für welchen er bei aller Achtung vor der Würde des Priesterthums doch kein inneres Interesse hatte, vertauscht zu haben [2]. In welcher Weise Synesius eine Combination des Platonismus und Christenthums versuchte, ist aus seinen noch vorhandenen Hymnen zu sehen, die zwar das Gepräge eines platonisirten Christenthums an sich tragen, aber so wesentlich platonischen Inhalts sind, dass das Christliche an ihnen nur als leichte oberflächliche Färbung erscheint. Am unmittelbarsten berühren sich Platonismus und Christenthum in der trinitarischen Gottesidee. Auch diese Hymnen preisen Gott als Vater, Sohn und Geist, um in jeder dieser drei Formen der Ueberschwänglichkeit der platonischen Gottesidee einen neuen Ausdruck zu geben. Die Eine Quelle, Eine Wurzel strahlt in dreifacher Gestalt. Wo die Tiefe (βυθὸς) des Vaters ist, da ist auch der herrliche Sohn und die Weisheit, die Weltkünstlerin, die das einigende Licht des heiligen Geistes leuchten lässt [3]. Der aus sich selbst erzeugte Vater des Seins, der auf den Höhen des Himmels Thronende, unsterblichen Ruhmes sich Freuende, wird auch als die heilige Einheit der Einheiten, als die erste Monas der Monaden gepriesen, die, wie sie alles in der höchsten einfachsten Spitze zusammenfasst, so auch alles überwesentlich gebiert und aus der Monas eine Dreiheit von

---

1) So äusserte sich Synesius hierüber in der Epist. 105 an seinen Bruder Euoptius.

2) Vgl. Ep. 11. 13. 67. 78. 95. 'Εγὼ, sagt er in der letztern Stelle, μάρτυρα ποιοῦμαι θεὸν, ὃν καὶ φιλοσοφία καὶ φιλία πρεσβεύει, πολλοὺς μὲν ἂν θανάτους ἀνθ' ἱερωσύνης εἱλόμην· τοῦ θεοῦ δὲ ἐπενεγκόντος οὐχ ὅπερ ᾔτουν, ἀλλ' ὅπερ ἐβούλετο, εὔχομαι τὸν γενόμενον νομέα τοῦ βίου, γενέσθαι καὶ τοῦ νεμηθέντος προστάτην ὡς μὴ φανῆναί μοι τὸ πρᾶγμα φιλοσοφίας ἀπόβασιν, ἀλλ' εἰς αὐτὴν ἐπανάβασιν.

3) Hymn. 2.

Kräften hervorgehen lässt. Die überwesentliche Quelle bekränzt sich mit der Schönheit der Kinder, die vom Centrum ausgehen und das Centrum umgeben [1]). Auf ächt platonische Weise bieten diese Hymnen alles auf, das Absolute der Gottesidee durch alle möglichen Prädicate auszudrücken und Gott als die alle Gegensätze in sich begreifende und über alle Gegensätze hinausgehende Einheit darzustellen. Er ist nicht nur das Princip der Principien, der König der Götter, der Geist der Geister, die Seele der Seelen, die Natur der Naturen, sondern wie er die Einheit der Einheiten ist, so ist er auch die Zahl der Zahlen, er ist Einheit und Zahl, das Intelligente und das Intelligible, Eines und Alles, das Eine von Allem und das Eine vor Allem, weiblich und männlich, das was gebiert, und das was geboren wird, das Leuchtende und das Erleuchtete, das Erscheinende und das Verborgene, Eines und Alles, das Eine für sich und durch Alles [2]). Wie Porphyrius den heiligen Geist in die mittlere Stelle zwischen den Vater und Sohn setzte [3]), so nennt auch Synesius den heiligen Geist das mittlere Princip, das Centrum des Vaters und das Centrum des Sohnes, er ist Mutter, Schwester, Tochter, er hat die verborgene Wurzel ihrer Frucht entbunden, dass der Vater in den Sohn sich ergoss [4]). In jeder dieser drei Formen des göttlichen Seins, in welchen der Theil (als νοερὰ τομὰ) auch wieder die ungetheilte Einheit des Ganzen ist, wird das immanente Verhältniss, in welches der Platonismus die Welt zu Gott setzt, und das Leben der Natur in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Formen und Erscheinungen, als Ausfluss des Einen höchsten Princips, immer wieder unter einer neuen Anschauung aufgefasst. Auch in dem Sohn tritt die eigentlich christliche Bedeutung gegen die allgemeine naturphilosophische beinahe ganz zurück. Hervorspringend bleibt er, wie ihn der vierte Hymnus schildert, in dem Vater, regiert aber ausserhalb das, was des Vaters ist, indem er den Welten den Reichthum des Lebens daher herabbringt, woher er ihn selbst hat. Er ist in Allem, durch ihn geniesst die obere, mittlere und untere Natur die guten Geschenke Gottes des Vaters, durch ihn bewegt sich die nie

1) Hymn. 1.
2) Hymn. 3.
3) Vgl. S. 48 Anm. Vgl. Hymn. 6, 55.
4) Hymn. 4. V. 97 f.

alternde Sphäre im mühelosen Kreislauf, unter seiner Leitung wandelt im Gegenchor, in des grossen Gewölbes gewaltigen Bahnen, die Siebenzahl der Gestirne, er hält den Himmelskreis umwandelnd den Lauf der Aeonen zusammen, unter seinen heiligen Gesetzen weidet die Heerde der glänzenden Sterne in des Aethers unermesslichen Räumen. Er verleiht allem, was im Himmel, in der Luft, auf der Erde, unter der Erde ist, sein Leben, er ist der Herr des Geistes, der Geber der Seele, auch das Unbeseelte hängt an seiner Kette, und empfängt durch ihn die Kraft des Bestehens aus dem unaussprechlichen Schoosse des Vaters, aus der verborgenen Einheit, aus welcher der Lebensstrom ausfliesst bis zur Erde herab, durch unendliche intelligible Welten, woher den herabsteigenden Quell des Guten die sichtbare Welt als Bild der intelligibeln erhält. Sie hat die Sonne als zweiten Vater des nachher entstandenen Lichts, den Augenerleuchter, den Vorsteher der entstehenden und vergehenden Materie, den Sohn, das sichtbare Bild des intelligibeln, den Verleiher der innerweltlichen Güter [1]). Der Sonne gibt somit auch Synesius dieselbe vermittelnde Bedeutung, wie Julian. Wenn auch dem Sohn das bestimmtere christliche Prädicat des von der Jungfrau Geborenen gegeben und von ihm gesagt wird, dass er in der Gestalt eines Menschen erscheinend zu den Sterblichen kam, um den Quell des Lichts zu ihnen zu leiten, so geht doch seine Lobpreisung sogleich in dieselbe Naturanschauung über, und er wird wieder gepriesen als der Urquell des Lichts, als der mit dem Vater leuchtende Strahl, der die dunkle Materie durchbrechend in heiligen Seelen leuchtet, der die Welt geschaffen, den Sternen ihre Sphären, der Erde ihre tiefste Wurzel gegeben hat, er, der Heiland der Menschen. Er ist es, welchem Titan auf seinem Rosse reitet, des Tags nie erlöschender Quell, welchem der stierhauptige Mond das Dunkel der Nächte zerstreut, welchem die Früchte wachsen, welchem die Heerden weiden, der aus seinem unaussprechlichen Quell den belebenden Lichtglanz sendend die Fluren der Welten befruchtet, er, dessen Schoosse Licht, Geist und Seele entsprosst [2]). Diess ist der immer wiederkehrende Inhalt dieser Hymnen. Die Hauptmomente der evangelischen Geschichte haben ihre religiöse Bedeutung nur in

1) A. a. O. V. 120 f.
2) Hymn. 6.

ihrer Analogie mit dem Naturleben. Der Platoniker hat in Christus immer seinen grossen Helios vor Augen, dessen Niedergang und Aufgang das Vorbild der Höllenfahrt und Himmelfahrt Christi ist. Wenn daher Christus aus dem Tartarus, wo der greise Hades vor ihm erbebte und der alles verschlingende Hund von der Schwelle wich, mit den befreiten Schaaren der Seelen zum Vater zurückkehrt, so erstaunt vor ihm der unsterbliche Chor der reinen Sterne, es lacht der Aether, der weise Vater der Harmonie, und stimmt auf seiner siebensaitigen Leier ein Siegeslied an, es lächelt Lucifer, der Bote des Tages, und der goldene Hesperus, das cythereische Gestirn, vorangeht Selene das gehörnte Licht erfüllend, sie die Hirtin der nächtlichen Götter, und Titan breitet aus unter dem göttlichen Fusstritt sein weithin strahlendes Hauptthaar und erkennt den Gottessohn, den urkünstlerischen Geist, als die Quelle seines eigenen Feuers, er selbst aber schwingt sich auf über den Rücken des blauen Himmels, und stellt sich in die Sphären der reinen Geister, wo die Quelle des Guten ist, der ewig schweigende Himmel [1]. Das eigentlich Christliche liegt dieser Naturpoesie, diesem an den Gegenständen und Erscheinungen der Natur zu seinen idealen Anschauungen sich erhebenden religiösen Bewusstsein sehr fern. Statt des Schmerzes der Sünde und des Verlangens nach dem Trost der Erlösung vernimmt man hier nur die Sehnsucht der nach ihrer Befreiung aus den Banden der Materie seufzenden Seele. Als ein Funke des Geistes ist sie in die Tiefe der Materie herabgekommen, in welcher sie zu dem König der Geister, welcher durch die Seele den Geist in den Körper gepflanzt hat, fleht, dass er sich ihrer erbarme. Um auf der Erde zu dienen, kam sie herab, aber sie ist aus einer Dienerin eine Sklavin geworden, weil die Materie sie mit ihren magischen Künsten gefesselt hat. Noch ist ihre Kraft nicht ganz erloschen, es regt sich in ihr der Drang nach oben, aber sie kann nur den Vater des geistigen Lebens bitten, dass er die Dämonen der Materie von ihr vertreibe, sie mit seinem Licht erleuchte, sie in ihrem Aufschwung zum Himmel unterstütze, ihr leichte Flügel gebe, die Hemmnisse abschneide, die Bande löse, durch welche die täuschende Natur sie zur Erde niederdrückt, damit sie dem Körper entfliehend schnell zu seinem Schoosse gelange, von welchem der Quell der Seele aus-

1) Hymn. 9.

fliesst und der himmlische Tropfen auf die Erde ausgegossen worden ist [1]). Solche allgemeine Ideen über den Fall der Seelen und ihre Rückkehr, über den Druck der Materie und die Sehnsucht nach der Erlösung aus ihr, die Nothwendigkeit einer göttlichen Hülfe, ohne welche es der Seele nicht möglich ist, zu der ursprünglichen Reinheit ihres Wesens sich wieder zu erheben, machen den Hauptinhalt dieses platonisirten Christenthums aus. Nimmt man dazu, welche Analogie der Platonismus auch in seiner trinitarisch gestalteten Gottesidee mit dem Christenthum hat, so kann man sich leicht vorstellen, wie viele es damals geben mochte, die in einem solchen mehr oder minder christlich modificirten Platonismus alles zu haben glaubten, was zur Befriedigung ihres religiösen Bewusstseins diente. Auch hat ja eine solche Verschmelzung von Naturanschauungen und christlichen Ideen, wie wir sie in den Hymnen des Synesius finden, an sich einen mystischen Reiz, welcher für Viele bestechend sein musste, und man kann daher in ihnen schon die Anlage zu einer christlichen Mystik wahrnehmen, wie sie in der Folge auf dem Grunde solcher Anschauungen und Allegorien sich weiter fortgebildet hat. Ueberhaupt aber hatte der Platonismus durch alle jene Elemente, welche die alexandrinische Theologie aus ihm in sich aufgenommen hatte, so tiefe Wurzeln in dem Boden des Christenthums gefasst, dass jene transcendente Richtung, welche den Schwerpunkt des christlichen Bewusstseins durchaus in die übersinnliche Welt verlegte und es immer wieder der empirischen Realität des geschichtlichen Christenthums entrückte, nur für wesentlich platonisch gehalten werden kann. So vag war jedoch der ganze Spielraum, in welchem sich die Ansicht von dem Verhältniss des Platonismus und Christenthums bewegte, dass derselbe Bischof Theophilus von Alexandrien, welcher gegen den Platoniker Synesius sich so liberal und nachsichtig zeigte, der Haupturheber des origenistischen Streits wurde. Wie wenn das christliche Bewusstsein jetzt erst, nachdem Origenes wegen seiner Orthodoxie verdächtig geworden war, an ihm, dem Vater des christlichen Platonismus, sich darüber Rechenschaft geben wollte, dass es bisher noch so viel Platonisches im guten Glauben als christlich habe gelten lassen, wurde Origenes hauptsächlich wegen seiner platonischen Irrlehren verdammt, unter

1) Hymn. 3, 527 f.

welchen die von dem Fall der Seelen dem Geist des Christenthums am meisten zu widerstreiten schien. Derselbe Kaiser, Justinian, unter welchem diess geschah und der auch dadurch einen Schlussstein zum Gebäude des orthodoxen Christenthums hinzuzufügen glaubte, hatte schon damals auch die letzten Schulen der Platoniker in Athen geschlossen. Dem Platonismus schien so auf immer jeder Anspruch auf Duldung genommen zu sein, allein er hatte sich zuvor schon auf einem andern Wege die Fortdauer seiner Existenz und Bedeutung in der christlichen Kirche gesichert.

Die hiemit gemeinten Schriften des Areopagiten Dionysius sind gleichfalls ein sehr wichtiges Glied in der Kette dieser auf das Verhältniss des Christenthums und Heidenthums sich beziehenden Erscheinungen [1]. In ihnen ist im Grunde der ganze Process, welchen beide schon seit so langer Zeit an einander durchgemacht haben, indem sie sich bald mehr abstossend bald mehr annähernd zu einander verhielten, zu seinem Abschluss und Ruhepunkt gekommen. Christenthum und Heidenthum haben sich in diesen Schriften sosehr zu einer neuen Form des platonisirten Christenthums durchdrungen, dass man nicht weiss, welches der beiden zur Einheit verbundenen Elemente als das überwiegende und wesentlichere anzusehen ist, ob der unbekannte Verfasser sie mehr im Interesse des Christenthums, oder dem des Platonismus verfasst und bekannt gemacht hat. Sie selbst wollen, wie sie ja auch durch den Namen des angeblichen Verfassers, welchen sie an der Stirne tragen, zu verstehen geben, für ein christliches Erzeugniss gelten, wofür sie auch immer gegolten haben, und gewiss liesse sich, besonders in einer Zeit, wie die damalige war, seit dem Anfang des sechsten Jahrhunderts, wo sie zuerst bekannter wurden, der grosse und ungetheilte Beifall, welcher ihnen gleich anfangs geschenkt wurde und fortgehend blieb, nicht erklären, wenn man sie nicht in völliger Uebereinstimmung mit dem Christenthum und der Lehre der Kirche gefunden hätte. Und doch tragen sie auf der andern Seite einen so augenscheinlich platonischen Charakter an sich, dass über diese Quelle ihres Ursprungs nicht wohl ein Zweifel sein kann, ja selbst ihre Verwandtschaft mit der damals noch in Athen blühenden Schule des Platonikers Proklus ist so nachweisbar, dass wir auch in dem Namen

---

1) Vgl. meine Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 2. S. 207 f.

des Areopagiten Dionysius, welchen der Verfasser nicht ohne eine besondere Absicht gewählt haben kann, nur eine Andeutung ihres Ursprungs sehen können. Sie gehören in die Classe der Schriften, bei welchen die Pseudonymität, je absichtlicher sie ist, nur um so mehr zum Beweis davon dient, dass sie in einem bestimmten Zeitinteresse geschriebene Tendenzschriften sind, indem sie mit dem Namen ihres angeblichen Verfassers ebensosehr ihre Richtung bezeichnen, als die Wirkung, die sie beabsichtigen, verstärken wollen. Dem falschen Dionysius schien, wenn wir seine Schriften aus diesem Gesichtspunkt betrachten, nichts zeitgemässer, als eine so viel möglich innige Verschmelzung des Platonismus und des Christenthums, und es ist ihm diess auch in einer Zeit, die aus alter Tradition noch so viel Platonisches in sich hatte, dem äussern Anschein nach so vollständig als er nur wünschen konnte, gelungen; sieht man aber der Sache tiefer auf den Grund, so ist klar, dass das Christenthum auch in dieser Darstellung eine Einwirkung durch den Platonismus erlitten hat, durch die es etwas wesentlich Anderes geworden ist, als es seinem ursprünglichen Charakter nach sein soll. Es zeigt sich diess schon in seiner Behandlung der Trinitätslehre und der Lehre von der Person Christi. Die platonische Transcendenz der Gottesidee, die der Grundgedanke der areopagitischen Theologie ist, hat für das christliche Bewusstsein etwas sehr Einleuchtendes: es scheint nur zur Verherrlichung Gottes zu dienen, wenn das absolute Wesen Gottes in die Verneinung aller positiven Bestimmungen gesetzt und Gott sosehr nur als der Ueberwesentliche gedacht wird, dass er nicht sowohl der Seiende als der Nichtseiende ist. Wie stimmt es aber mit der concreten Anschauung der christlichen Trinitätslehre überein, wenn die Idee Gottes in eine so abstracte Ferne entrückt wird, dass von Gott überhaupt nichts Positives ausgesagt werden kann? Wie kann das Christenthum die höchste, durch den mit dem Vater identischen Sohn vermittelte Offenbarung sein, wenn man in letzter Beziehung von Gott nicht was er ist, sondern nur was er nicht ist, wissen kann? Auch machte ja der Areopagite selbst aus der Negativität seiner Gottesidee in Beziehung auf die Trinität kein Geheimniss, wenn er jeden in Gott gesetzten trinitarischen Unterschied immer wieder in die über jeden Unterschied hinausliegende Einheit sich auflösen liess, so dass von dem ganzen Trinitätsverhältniss zuletzt auch nicht einmal der Name

übrig blieb. Ebenso verhält es sich mit der Lehre von der Person Christi. Der Areopagite spricht von der Menschwerdung Jesu als einer objectiven über jeden Zweifel erhabenen Thatsache, wie kann aber Jesus menschgeworden sein, wenn nichts stärker hervorgehoben wird, als seine immer sich gleichbleibende Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit? Was er unter der Menschwerdung seines Jesus versteht, ist in jedem Falle etwas ganz Anderes, als die Menschwerdung Christi nach der gewöhnlichen kirchlichen Vorstellung war. Es bedarf jedoch keiner speciellen Erörterung der einzelnen Hauptpunkte dieser Theologie; wenn man auch nur den Hauptbegriff, welcher diesem System zu Grunde liegt, genauer in Betracht zieht, so ist ebendaraus am deutlichsten zu sehen, wie wenig die Grundanschauung dieser Schriften den specifisch christlichen Charakter in sich ausdrückt. Der Hauptbegriff, welcher dem ganzen System der areopagitischen Theologie seinen Haltpunkt und Zusammenhang gibt, ist der Begriff der Hierarchie, welche als himmlische und irdische, wie sie bestimmt wird, die allgemeine Vermittlerin für Alles und Jedes ist, und das Unterste mit dem Obersten verknüpft. Das Wesen dieser Hierarchie besteht darin, dass wie auf der einen Seite alles von Gott ausgeht und der Unterschied, welcher das Seiende von der höchsten absoluten Einheit trennt, von Stufe zu Stufe durch alle dazwischen liegenden Glieder hindurch immer grösser wird, so auf der andern auch wieder alles zu Gott aufsteigt, der Unterschied wieder aufgehoben und das von Gott Unterschiedene zur Einheit zurückgeführt und mit der absoluten Einheit in Gott verknüpft wird. In dieser sowohl herabsteigenden als aufsteigenden Ordnung verhalten sich alle Glieder des ganzen Systems zwischen den beiden einander gegenüberstehenden Endpunkten sowohl gebend als empfangend, sowohl aktiv als passiv zu einander, was Ursache ist, ist auch wieder Wirkung und ebenso umgekehrt, jedem Plus auf der einen Seite entspricht ein Minus auf der andern. Das Gesetz und die Ordnung dieser Hierarchie ist, wie der Areopagite selbst ihren Begriff bestimmt, dass die einen gereinigt werden, die andern reinigen, die einen erleuchtet werden, die andern erleuchten, die einen vollendet werden, die andern vollenden, und jedem das Gott Nachahmende auf seine Weise angeeignet wird. Die himmlische Hierarchie bilden die drei triadischen Ordnungen, die erste als die der Thronen, der Cherubim und Seraphim,

die zweite als die der Gewalten, Herrschaften und Mächte, die dritte als die der Fürstenthümer, der Erzengel und Engel. An die himmlische Hierarchie schliesst sich die irdische an, zuerst die gesetzliche, welche das Licht in dunkeln Bildern des Wahren in Abbilder, die von den Urbildern weit entfernt sind, einstrahlen liess, sodann die christliche, als die vollkommenere Weihe, als die Erfüllung von jener, bestehend aus den drei Classen der Hierarchen, Priester und Liturgen. Die Ordnung der Hierarchen ist die höchste und letzte, in ihr vollendet sich jede Ordnung der Hierarchie. Wie sie die vollendende und weihende ist, so ist die der Priester die erleuchtende und zum Lichte führende, die der Liturgen die reinigende und sondernde, so jedoch, dass die hierarchische Ordnung zugleich erleuchten und reinigen kann, und die Ordnung der Priester zugleich mit der erleuchtenden Kraft auch die reinigende in sich hat, wie ja die höhern göttlichern Kräfte immer auch die niedern in sich begreifen. Wo bleibt nun aber, muss man fragen, in einem solchen System, in welchem alles nach höhern und niedern Stufen geordnet ist, und jedes einzelne Glied an seinem bestimmten Orte in den Zusammenhang des Ganzen eingreift, noch eine Stelle für Christus? Das ganze System ist nur ein Commentar zu dem platonischen Satz: *Deus non miscetur homini.* Es ist von Anfang an darauf angelegt, dass Gott und Mensch nicht unmittelbar Eins werden, sondern nur mittelbar sich mit einander verbinden, durch die Vermittlung aller dazwischen liegenden Ordnungen. Darum ist, wie der Areopagite wiederholt als den höchsten Grundsatz seines hierarchischen Systems ausspricht, von dem über alles erhabenen Urgrund aller Ordnung das Gesetz aufgestellt, dass es in jeder Hierarchie höhere und mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte gibt und dass die göttlicher Geweihten Leiter der Niedrigern sind zur göttlichen Nähe, Erleuchtung und Gemeinschaft. Was im Platonismus die Dämonen sind als die Vermittler zwischen Gott und der Welt oder den Menschen, sind hier die Engel: so verschieden auch die Namen der verschiedenen Ordnungen und ihrer Glieder sind, so sind doch alle zusammen Engel und dieser Name, welcher eigentlich nur der letzten Ordnung der himmlischen Geister zukommt, wird nicht unpassend auf die höhern Ordnungen übergetragen, da diese auch die Kräfte der niedern haben. Statt des Einen Mittlers gibt es somit ebenso viele Vermittler als es Engel gibt, und wie man sich die Hierarchie der

Engel nicht denken kann, ohne dass es auch verschiedene Ordnungen und Abstufungen gibt, so beruht hier überhaupt alles auf dem Unterschied höherer und niederer Stufen und es gibt keine Vermittlung, die nicht durch verschiedene Stufen hindurchgeht, welche in demselben Verhältniss, in welchem sie einigen, auch wieder trennen und immer wieder etwas Vermittelndes dazwischen treten lassen, damit das Eine nicht unmittelbar mit dem Andern zur Einheit zusammengehe. Diese quantitative, durch eine Reihe von Stufen auf- und absteigende, alles, auch die geistigen Naturen, nach dem grösseren oder geringeren Maasse ihrer geistigen Kraft, oder ihres Abstandes von dem Einen, als dem Absoluten, bemessende Betrachtungsweise ist wesentlich platonisch, in ihr liegt daher auch der tiefste principielle Gegensatz zum Christenthum, welcher gerade auf denjenigen Punkten, in welchen Platonismus und Christenthum sich am nächsten berühren, am meisten in seinem charakteristischen Begriff hervortritt. Auch der Platonismus stellt an die Spitze seines Systems eine Trinität. Während aber die christliche Trinitätslehre in ihrem Entwicklungsgang nicht ruhen konnte, bis sie den Begriff der Homousie erreicht und in ihm sich so fixirt hatte, dass ihre drei Personen als gleich absolute Wesen in das Verhältniss vollkommener Identität zu einander gesetzt waren, beruht dagegen die platonische Trinitätsidee, wie sie hauptsächlich von Plotin genauer bestimmt worden ist, wesentlich auf dem Begriff der Unterordnung. Das erste Glied der platonischen Trinität ist das Urwesen oder das Eine, das zweite das Denken, das dritte die Seele; der Fortgang aber von dem Einen zum Andern geschieht durch die Voraussetzung, dass was von dem Ersten erzeugt wird, nicht ebenso vollkommen sein kann, wie das Erste selbst. Besteht nun die Vollkommenheit des Ersten wesentlich in seiner Einheit, so kann das Zweite nicht mehr reine Einheit sein, es muss auch die Vielheit in sich haben. Da es aber zugleich dem Ersten so ähnlich sein muss, als überhaupt das Erzeugte dem Erzeugenden ähnlich ist, ein Bild des Ersten und zu dem Ersten sich hinwendend, so kann es nur das Denken sein, sofern das Eine an sich seinem Begriff nach eben dasjenige ist, was über das Denken hinausliegt, die vom Denken vorausgesetzte transcendente Ursache seiner selbst [1]. Wird nun das Denken als die

1) Vgl. Zeller, Philos. der Griechen 3. S. 729 f.

ursprüngliche Wirkung dieser Ursache betrachtet, so steht es ebendesswegen als Wirkung unter der Ursache, und es ist hiemit überhaupt die abstufende Ordnung, der quantitative Unterschied, als das Princip der ganzen Weltanschauung bestimmt und der Satz begründet, dass die niedern Stufen des Seins nur durch die höhern mit dem Göttlichen, dem absolut Einen, vermittelt werden können. Es ist diess so wesentlich platonisch, dass der letzte bedeutende Platoniker, Proklus, aus dessen Schule ohne Zweifel der Areopagite selbst hervorgegangen ist, dem Platonismus die letzte Vollendung, soweit sie noch möglich war, nur durch den scholastischen Formalismus geben konnte, mit welchem er das Gesetz der triadischen Entwicklung in seiner streng systematisirenden Consequenz durch alle Stufen des von dem Ersten abgeleiteten Seins hindurchzuführen suchte [1]. Hat nun das Christenthum dieses System einer unendlichen Vermittlung, das die unmittelbare Einheit Gottes und des Menschen zur reinen Unmöglichkeit macht, von Anfang an dadurch aufgehoben, dass es diese Einheit in dem Gottmenschen Christus als unmittelbar geschichtliche Thatsache setzt, so erhellt hieraus der principielle Gegensatz, in welchem der Platonismus des Areopagiten zum Wesen des Christenthums steht, und es scheint daher auch nichts befremdender zu sein als der allgemeine Beifall, welchen sein System in der christlichen Kirche fand. Es erklärt sich diess aber sehr einfach aus demselben Begriff, welchen der Areopagite zum prägnantesten Ausdruck seines Platonismus gestempelt hat, dem Begriff der Hierarchie. Hierarchisch hatte sich ja schon damals das ganze Christenthum der katholischen Kirche organisirt, was konnte willkommener sein als ein System, das über die irdische Hierarchie noch eine himmlische stellte, und beide als gleich wesentliche Glieder einer und derselben göttlichen Ordnung zwischen Gott und Welt so hineinstellte, dass alle Gemeinschaft mit dem Göttlichen nur durch ihre Vermittlung hindurchgehen konnte? Diess war ein Gedanke, welcher nur ausgesprochen werden durfte, um in ihm, als dem gemeinsamen Ausdruck des Zeitbewusstseins, alle Richtungen jener Zeit zu vereinigen. Die hierarchische Verfassung der Kirche, wie sie schon damals zur Grundlage eines weiter sich entwickelnden Systems sich gestaltet hatte, war unstreitig der wichtigste Anknü-

1) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 919 f.

pfungspunkt für die Schriften des Areopagiten, und wenn wir diese christliche Hierarchie selbst näher in's Auge fassen, was war sie anders als eine Nachwirkung des aristokratischen Geistes, welcher überhaupt zum Charakter der alten Welt gehörte und welchen daher auch diejenige Philosophie nicht verläugnen konnte, in welcher der Geist des Alterthums das sprechendste Bild seiner Weltanschauung ausgeprägt hat? Lag nun an sich schon in der hierarchischen Gestaltung der Kirche die Tendenz, dem Einen Mittler eine andere, immer neue Mittelglieder einschiebende Vermittlung zur Seite zu stellen, so waren es hauptsächlich auch die Schriften des Areopagiten, welche diese Richtung beförderten und dadurch wesentlich dazu beitrugen, das kirchliche Christenthum zu seinem ächt katholischen Charakter auszubilden. Die Geschichte der folgenden Zeit zeigt, welche bedeutende Auctorität diese Schriften für alle diejenigen waren, die es sich zur Hauptaufgabe machten, das Gebäude des mittelalterlichen Katholicismus seiner systematischen Vollendung entgegenzuführen.

So hat demnach das Christenthum den ihm zuerst so feindlich entgegenstehenden Platonismus zuletzt als versöhnten, ihm von selbst entgegenkommenden Gegner in seinen eigenen Schooss aufgenommen, freilich nicht ohne auch jetzt, wie so oft wenn ein Gegensatz überwunden wurde, einen trübenden, den principiellen Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum mehr oder minder verwischenden Einfluss zu erleiden. Man konnte den Gegner, da auch er nicht ohne alle innere Berechtigung war, immer nur so weit überwinden, dass auch er, wenn auch nicht dem Namen doch der Sache nach, das Recht seiner Existenz irgendwie behauptete. Hatte man sich lange genug gesträubt, die Dämonen der heidnischen Religion als göttliche Wesen anzuerkennen, man hatte sie nun doch nur unter einem andern Namen und in einer andern Gestalt in den Engeln der himmlischen Hierarchie des Areopagiten, mit welcher einem dem Dämonencultus ganz analogen Heiligencultus sein Recht in der christlichen Kirche auf immer gesichert war. Schwieriger war es, sich mit einem andern Gegner auszugleichen, in welchem gleichfalls das Heidenthum, nur in einer andern Form, sich dem Christenthum entgegensetzte, mit dem Manichäismus, obgleich auch er, wie der Platonismus, eine doppelte Stellung zum Christenthum

hatte, und sich nicht blos feindlich und abstossend, sondern auch annähernd und befreundet zu ihm verhielt.

4. Der Manichäismus und die Priscillianisten.

Wie der Platonismus durch das Verhältniss, das er zwischen Gott und der Materie annahm, sich principiell von dem jüdisch-christlichen Theismus unterschied, so war der Manichäismus, indem er das Verhältniss derselben Principien zum höchsten Gegensatz spannte, der entschiedenste Dualismus [1]. Die Vertheidiger des Christenthums hatten seit der Verbreitung des Manichäismus in den christlichen Ländern vom Ende des dritten Jahrhunderts an durch alle folgenden Zeiten hindurch, solange es Manichäer gab, bis zum Ende des Mittelalters keinen andern Gegensatz ernstlicher zu bekämpfen, als den manichäischen Dualismus. Es ist, wie die Manichäer lehren, nicht blos Ein höchstes absolutes Wesen, sondern zwei Grundwesen stehen einander gegenüber, welche wie Geist und Materie, Licht und Finsterniss, Gutes und Böses, sich zu einander verhalten. Das eine ist so selbstständig als das andere und doch in allem das gerade Gegentheil. Die Welt ist das gemeinsame Produkt beider, sie kann aber bei dem Gegensatz der Principien nur in einem Kampfe entstanden sein, in welchem das gute Princip von dem bösen angegriffen und so weit bewältigt worden ist, dass es in der ganzen Welt nichts gibt, worin nicht eine Mischung und gegenseitige Durchdringung der beiden Principien stattgefunden hätte. Wie sie aber in einander verschlungen sind und sich immer tiefer in einander verwickelt haben, so müssen sie auch wieder sich trennen und von einander losreissen. Alle Lichtwesen haben den natürlichen Drang, sich aus dem Dunkel an's Licht emporzuarbeiten und sich aus den Banden der Materie zu befreien, in welchen sie gefangen gehalten werden. Wie diess der allgemeine Process der Natur ist, so wird dadurch auch die sittliche Aufgabe bestimmt, die der Mensch vollziehen soll, und in der einen Beziehung wie in der andern werden besonders die Punkte fixirt, in welchen dieser Process ein bestimmtes Moment seiner Entwicklung erreicht und die Kräfte sich sammeln und concentriren, von welchen die Förderung der in diesem Streben begriffenen Wesen ausgeht, die Centralpunkte,

1) Vgl. das manichäische Religionssystem. Tübingen 1831.

die in dem Zusammenhang des Ganzen eine vermittelnde Bedeutung haben. Der allgemeine Gegensatz, in welchem in jeder bestimmteren Form der Religion das religiöse Bewusstsein sich bewegt, gibt auch dem Manichäismus, wie dem Platonismus, eine gewisse Analogie mit dem Christenthum; auch hier sind auf der einen Seite Abfall und Entfernung von Gott, auf der andern Erlösung und Rückkehr zu Gott die beiden einander gegenüberstehenden Momente, und je überwiegender die Macht des Bösen ist, um so mehr ist dadurch die Nothwendigkeit der Erlösung bedingt. Je schärfer aber der Gegensatz der beiden Principien ist, indem Gott, als dem Princip des Guten, nicht blos die Materie, sondern der Fürst der Materie und der Beherrscher des Reichs der Finsterniss als ein selbstthätiges Princip des Bösen und ein gleich absolutes Wesen gegenübersteht, um so schroffer und abstossender musste die Berührung sein, in welche der Manichäismus mit dem Christenthum kam. Da der Manichäismus, obgleich die Manichäer keine Heiden im gewöhnlichen Sinne sein wollten, gleichwohl denselben Naturcharakter hatte, wie das Heidenthum überhaupt, so wurde von ihnen an dem Christenthum vor allem getadelt, dass es nicht auch eine Religion derselben Art sei, dass es über den Gegensatz der Principien und die dadurch bedingte Natur der Dinge, die Entstehung der Dinge und den allgemeinen Naturprocess, in welchem sich alles entwickelt, nicht den Aufschluss gebe, welchen erst Mani gegeben habe. Sie stellten ihn daher über Christus und sahen in ihm den Paraklet, auf welchen Christus selbst als den erst nach ihm kommenden hingewiesen habe [1]. In allem demjenigen, was sie nach ihrer dualistischen Weltansicht am Christenthum vermissten, konnten sie nur einen Beweis seiner Unvollkommenheit sehen. Den grössten Anstoss nahmen sie am alten Testament, das ihnen so materielle und sinnliche, so

---

1) Man vgl. Augustin's *Acta* mit dem Manichäer Felix 1, 9., wo der letztere sagt: *Venit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem, docuit nos de fabrica mundi, quare facta est et unde etc. Quia hoc in Paulo non audivimus, nec in ceterorum Apostolorum scripturis, hoc credimus, quia ipse est Paracletus.* Anfang, Mitte und Ende als die drei Elemente des Weltverlaufs machten den Hauptinhalt von Mani's *Epistola fundamenti* aus, welche, wie es im Eingang derselben hiess, die heilbringenden Worte aus der ewigen Quelle des Lebens enthalten, somit das Evangelium der Manichäer sein sollte. Vgl. das manich. Religionssystem S. 240. 347.

unsittliche und der Gottheit unwürdige Vorstellungen zu enthalten schien, dass sie den Gott des alten Testaments nicht für den wahren Gott, sondern für den Fürsten der Finsterniss hielten. Sie verwarfen den ganzen mosaischen Opfercultus schon aus dem Grunde, weil nach ihrer Ansicht von der Unverletzlichkeit des Naturlebens überhaupt keine Thiere getödtet werden sollten, die Speise- und Ehegesetze, weil sie das Fleisch für unrein und dämonisch und jede Förderung des materiellen, die Lichtseele in neue Bande verstrickenden Lebens, wozu ja auch die Ehe dienen sollte, für unerlaubt hielten. Was das neue Testament betrifft, so sprachen sie der evangelischen Geschichte, sofern ihr Inhalt und Gegenstand das Leben Jesu ist, alle objektive geschichtliche Realität ab, da sie nach ihrer dualistischen Ansicht in Christus, wenn er als Erlöser gedacht werden sollte, keine so unmittelbare Verbindung mit der unreinen Materie zugeben konnten, wie diess der Fall gewesen wäre, wenn er wie ein gewöhnlicher Mensch geboren worden wäre. Bei allem diesem aber läugneten sie nicht, dass nicht blos das neue Testament sondern auch das alte Elemente der wahren Religion enthalte. Sie unterschieden vom eigentlichen Judenthum ein erst in der Folge verfälschtes älteres reineres Gesetz, eine ursprüngliche göttliche Offenbarung und Urreligion, die so alt sein sollte als das Menschengeschlecht. Weit mehr Wahres und Göttliches mussten sie im neuen Testament anerkennen, nur kam es, wie auch bei dem alten erst darauf an, das Wahre und Aechte vom Falschen und Unächten auszuscheiden. Sie setzten sich daher in ein kritisches Verhältniss zu den schriftlichen Urkunden des Christenthums und stellten den Grundsatz auf, dass sie nicht ungeprüft angenommen werden dürfen, sondern vor allem genau untersucht werden müsse, was sie Wahres enthalten. Für wahr konnten sie nur halten, was mit ihrer eigenen Lehre übereinstimmte. Da nun aber ihre Lehre selbst, wenn sie auch zunächst auf der Auctorität des Stifters ihrer Religion beruhte, doch an sich nichts anders sein konnte, als die folgerichtige Entwicklung der dualistischen Grundansicht, von welcher sie ausgingen, so war es in letzter Beziehung die Auctorität der Vernunft, auf die sie sich beriefen. Sie traten daher gegen den christlichen Offenbarungsglauben mit einem das Recht der Vernunft geltend machenden Rationalismus auf, und stützten ihr kritisches Verfahren auch darauf, dass sie bei mehreren Schriften des neuen Testaments, na-

mentlich den Evangelien, ihre Aechtheit und Unverfälschtheit bestritten. Ungeachtet der Manichäismus seine Quelle nicht in der Philosophie, sondern als Religionssystem in einer geschichtlich gegebenen religiösen Tradition haben wollte, stellte auch er, wie der Platonismus, dem Christenthum gegenüber, sich auf den Standpunkt der Natur und Vernunft, und sein Gegensatz zum Christenthum muss, wie überhaupt das Verhältniss des Heidenthums zum Christenthum, hauptsächlich aus diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Auf der andern Seite aber ist der Manichäismus auch darin dem Platonismus analog, dass auch er die Tendenz hatte, sich dem Christenthum so viel möglich anzunähern, und was ursprünglich aus einem ganz andern Boden erwachsen war und eine ganz andere Bedeutung hatte, auf einen christlichen Begriff und Ausdruck zu bringen. Wie es einen christlich modificirten Platonismus oder ein platonisirtes Christenthum gibt, so ist auch der Manichäismus eine ähnliche Erscheinung. Wenn auch vielleicht darüber noch ein Zweifel sein kann, ob der Manichäismus schon bei seiner ersten Entstehung auch ein christliches Element in sich hatte, so ist doch so viel klar, dass er wesentlich keine Combination des Christenthums und der zoroastrischen Religion ist, sondern eine Reform der letztern auf dem Grunde von Ideen, die aus den indischen Religionssystemen genommen waren und den zoroastrischen Dualismus dadurch schärften, dass sie den Gegensatz eines guten und bösen, oder eines lichten und dunkeln Princips auf den Gegensatz von Geist und Materie zurückführten und alles Materielle, als das Reich des Dämonischen, dem Reich des guten Gottes entgegenstellten. Ebenso liegt es auch in der Natur der Sache, dass je weiter der Manichäismus aus den östlichen Ländern in die westlicher gelegenen vordrang, es auch um so mehr in seinem Interesse sein musste, sich nach christlichen Formen zu accommodiren. Waren nun in einer Lichtreligion, wie der Manichäismus auf der Grundlage der zoroastrischen Religion war, an sich schon Sonne und Mond, wie überhaupt die Gestirne, die Hauptpunkte der religiösen Anschauung, welche als die Organe des Lichtprincips in dem Zusammenhang des ganzen Systems nur eine vermittelnde Stellung haben konnten, so war dadurch ein Anknüpfungspunkt für den wesentlichsten Inhalt des Christenthums gegeben. Was die Sonne dem Platoniker in ihrer Beziehung zu Christus war, musste sie in einem noch höhern Sinn dem Manichäer sein. In Sonne und Mond,

den reinsten Lichtwesen, hat der aus der reinen Lichtsubstanz der Gottheit hervorgegangene Lichtgeist Christus seinen erhabenen Sitz, von welchem herab er zur Erlösung der gefangenen Lichtseele wirkt und die von der Materie verschlungenen Lichttheile mehr und mehr an sich zieht. Und nicht blos am Himmel thront der manichäische Christus in den Lichtschiffen der Sonne und des Monds, auch er ist vom Himmel auf die Erde herabgestiegen, und ein leidender und sterbender Erlöser geworden. Wie der Christ in seinem am Holze des Kreuzes hängenden Jesus das Heil und Leben erblickt, so hatte auch der Manichäer in jedem Stamme der Gewächse und Bäume, an welchen eine Lichtseele geheftet war, seinen *Jesus patibilis*, in welchem die allgemeine Weltseele zur Erlösung aller ihrer einzelnen Glieder litt. Der durch alle Theile des Naturlebens hindurchgehende, von unten nach oben strebende Läuterungsprocess des manichäischen Systems sollte das vollkommene Gegenbild des christlichen Erlösungsprocesses sein. Da der Manichäismus in den beiden Classen der *Electi* und *Auditores*, in welche seine Gemeinde sich theilte, auch die christliche Hierarchie in sich nachbildete, so wurde er auch dadurch dem Christenthum noch analoger, und wie in dem platonisirenden Christenthum des Areopagiten über die irdische Hierarchie sich die himmlische stellte, so setzte sich auch in den manichäischen Lichtorganen des Himmels nur derselbe Läuterungsprocess fort, welcher in den *Electi*, als den Centralpunkten der aus der Materie sich sammelnden Lichtstrahlen, die höchste Stufe seiner Entwicklung für die irdische Sphäre der Welt erreichte. So gross war demnach die Anziehungskraft, die das Christenthum in seiner universellen welthistorischen Bedeutung auf die ganze heidnische Welt ausübte, dass die innerste Tendenz sowohl des Manichäismus als des Platonismus nur dahin gehen konnte, dasselbe zu sein, was das Christenthum war, um entweder zur vollkommenen Einheit mit ihm zusammenzugehen, oder es wenigstens so viel möglich in sich zu reconstruiren und nachzubilden. Das letztere konnte dem Manichäismus nur so weit gelingen, als es sein Dualismus gestattete, welcher in demselben Verhältniss den Gegensatz zum Christenthum schärfte und aufrecht erhielt, in welchem er selbst das Grundprincip war, von welchem der Manichäismus, ohne sich selbst aufzugeben, nicht lassen konnte.

So abstossend der Gegensatz zwischen dem Christenthum und

dem manichäischen Dualismus war, so blieb doch fortgehend der Manichäismus für die katholische Kirche ein Pfahl im Fleisch, welcher mit der Mahnung zur Selbsterkenntniss nur ein demüthigendes und niederschlagendes Gefühl in ihr wecken konnte. Je laxer sie in ihren sittlichen Grundsätzen und Forderungen wurde und je mehr insbesondere das Leben der Cleriker einen weltlichen Charakter annahm, um so mehr imponirte der damit contrastirende Rigorismus der manichäischen Ascese, und wie schon der von Augustin bekämpfte Manichäer Faustus alle Merkmale der evangelischen Makarismen seiner Sekte zueignete und ihre Mitglieder allein für die Armen im Geiste, die Sanftmüthigen und Friedfertigen, die Hungernden und Dürstenden, für die um der Gerechtigkeit willen den Hass der Welt Erduldenden, für die im Evangelium selig Gepriesenen erklärte [1]), so hielten die Manichäer auch in der Folge der katholischen Kirche immer auf's Neue die Behauptung entgegen, dass nur bei ihnen, in der Mitte ihrer Sekte, die wahre christliche Vollkommenheit zu finden sei, und es musste diess um so stärkeren Eindruck machen, je mehr der Augenschein selbst dafür zu zeugen schien. Es wirkte ohne Zweifel auch diess zu dem bittern unversöhnlichen Hasse mit, mit welchem die Manichäer zu allen Zeiten von der katholischen Kirche verfolgt wurden, und keine Kirche erkannte in ihnen gleich anfangs so klar den Todfeind, welchen sie zu bekämpfen habe, wie die römische. Schon zu der Zeit, als Augustin in Rom verweilte, gab es daselbst geheim sich aufhaltende Manichäer [2]). Als nach der Eroberung Afrika's durch die Vandalen die Verfolgungen, welche die katholischen Christen erlitten, auch viele Manichäer vertrieben,

---

1) Vgl. Augustin Contra Faustum Manich. 5, 1. Faustus sagt: *Accipis evangelium? tu me interrogas, utrum accipiam, in quo id ipsum accipere apparet, quia quae jubet observo. An ego de te quaerere debeo, utrum accipias, in quo nulla accipientis evangelium videntur indicia? Ego patrem dimisi et matrem — ego argentum et aurum rejeci. — Vides in me Christi beatitudines illas, quae evangelium faciunt, et interrogas, utrum illud accipiam? Vides pauperem, vides mitem — et dubitas utrum accipiam evangelium.* C. 2. *Ponamus, qui ita vis, duo haec partes esse perfectae fidei, quarum una quidem constet in verbo, id est, fateri Christum natum, altera vero in opere, quod est observatio praeceptorum, vide ergo, quam arduam ego et difficiliorem mihi partem elegerim, tu vide, quam levissimam et faciliorem.*

2) Vgl. Aug. Confess. 5, 10.

vermehrte sich ihre Zahl in Rom sehr [1]). Um so energischer waren nun aber auch die Maassregeln, die der römische Bischof Leo I. gegen sie ergriff. Als Verehrer der Sonne und des Monds pflegten sie am Sonntag und Montag zu fasten. Um aber verborgen zu bleiben, schlossen sie sich so viel möglich an die Gemeinschaft der katholischen Kirche an und machten sich nur dadurch bemerklich, dass sie bei der Theilnahme an der Eucharistie den Genuss des Weines vermieden [2]). Leo nahm strenge Untersuchungen gegen sie vor, welche zu weitern Entdeckungen über die Abscheulichkeit der Sekte, besonders in geschlechtlicher Beziehung, geführt haben sollen [3]). Nachdem sie in Rom durch Leo's Thätigkeit theils bekehrt,

---

1) *Hos homines*, sagt Leo Sermo 16., *per omnia exsecrabiles atque pestiferos — aliarum regionum perturbatio nobis intulit crebriores.*

2) Leo, Sermo 42.

3) Leo, Sermo 16. Leo veranstaltete eine Versammlung von Bischöfen und Presbytern und vornehmen Laien. Nachdem die vorgeforderten Electi und Electae der Manichäer Vieles über ihre Lehren und Gebräuche mitgetheilt hatten, *illud quoque scelus, quod eloqui verecundum est, prodiderunt, quod tanta diligentia investigatum est, ut nihil minus credulis, nihil obtrectatoribus relinqueretur ambiguum. Aderant enim omnes personae, per quas infandum facinus fuerat perpetratum, puella scilicet, ut multum decennis, et duae mulieres, quae ipsam nutrierant, et huic sceleri praepararant. Praesto erat etiam adolescentulus, vitiator puellae, et episcopus ipsorum, detestandi criminis ordinator. Horum ipsorum par fuit et una confessio, et patefactum est execramentum, quod aures nostrae vix ferre potuerunt. De quo ne apertius loquentes castitatis offendamus auditus, gestorum documenta sufficiunt, quibus plenissime docetur, nullam in hac secta pudicitiam, nullam honestatem, nullam penitus reperiri castitatem, in qua lex est mendacium, diabolus religio, sacrificium turpitudo.* Auch in der genannten Verordnung Valentinians III. wird hierüber gesagt: *quae enim et quam dictu audituque obscena in judicio beatissimi Papae Leonis coram senatu amplissimo manifesta ipsorum confessione patefacta sunt? Adeo ut eorum quoque qui diceretur episcopus et voce propria proderet et omnia scelerum suorum secreta perscriberet.* Sehr richtig bemerkt Neander Bd. IV. S. 1316: Wir haben von der Art, wie diese Untersuchungen angestellt wurden, nicht genug Kenntniss, um das Ergebniss derselben für hinlänglich beglaubigt halten zu können. Doch möchte nicht so schwer sein, zu sagen, was dabei zu Grunde liegt. Dass die Sache obscöner Natur war, leidet keinen Zweifel, aber sie war wohl nur ein manichäische Religionsideen symbolisch darstellender Akt, wie überhaupt die den Manichäern schuldgegebenen Unkeuschheiten ihren Grund darin hatten, dass sie nach der Anschauungsweise der alten Naturreligion Erscheinungen des Naturlebens als geschlechtliche Verhältnisse darstellten. Da auch hier von einem Mädchen oder einer Jungfrau und einem Jüngling die Rede ist, so ist zu

theils aus der Stadt vertrieben worden waren, wandte sich Leo [1]) in einem Schreiben vom Jahr 444 an die sämmtlichen Bischöfe Italiens, um auch sie zu derselben Wachsamkeit und Strenge gegen eine so verabscheuungswürdige Sekte aufzufordern. Für denselben Zweck erliess der Kaiser Valentinian III. in Folge der durch Leo gemachten Entdeckungen im Jahr 445 eine Verordnung [2]), in welcher er die alten Gesetze gegen die Manichäer auf's Neue einschärfte und Maassregeln traf, durch welche ihnen das weitere Verbleiben in der christlichen Gesellschaft schlechthin unmöglich gemacht sein sollte. Dass diess auch jetzt nicht in dem Umfang gelang, in welchem es beabsichtigt war, zeigt die weitere Geschichte der Sekte. Wenn sie auch mit Ausnahme einzelner Spuren auf längere Zeit aus der Geschichte verschwinden, so beweist doch ihr späteres plötzliches Wiederauftreten gerade da, wo sie schon früher waren, dass sie auch in der Zwischenzeit in der Stille fortexistirt haben.

---

vermuthen, der hier gemeinte Akt habe sich auf den manichäischen Mythus bezogen, welcher die materielle Natur in ihrer Beziehung zu den Lichtkräften unter der Gestalt geschlechtlich aufgeregter Jünglinge und Jungfrauen darstellte. Man vgl. das manich. Religionssyst. S. 214—223. Auch schon Augustin spricht de nat. boni c. 44 in diesem Zusammenhang von *sacrilegae et incredibiles turpitudines*, nur sagt er nichts von einer bestimmten Mysterienfeier dieser Art. Worin sie bestand, kann man aus dem Inhalt des von ihm beschriebenen manichäischen Mythus und aus Aehnlichem, was Gnostikern schuldgegeben wird, schliessen.

1) Vgl. Leo's Ep. 7: *Plurimos impietatis Manichaeae sequaces et doctores in urbe investigatio nostra reperit, vigilantia divulgavit, auctoritas et censura coercuit: quos potuimus emendare correximus, et ut damnarent Manichaeum cum praedicationibus et disciplinis suis publica in ecclesia professione et manus suae subscriptione compulimus, et ita de voragine impietatis suae confessos, poenitentiam concedendo, levavimus. Aliquanti vero, qui ita se demerserant, ut nullum his auxiliantis posset remedium subvenire, subditi legibus, secundum christianorum Principum constituta, ne sanctum gregem sua contagione polluerent, per publicos judices perpetuo sunt exilio relegati. Et omnia, quae tam in scripturis quam in occultis traditionibus suis habent profana vel turpia, ut nosset populus quid refugeret aut vitaret, oculis christianae plebis certa manifestatione probavimus, adeo ut ipse qui eorum dicebatur episcopus, a nobis tentus proderet flagitiosa in suis mysticis, quae teneret, sicut Gestorum vos series poterit edocere. — Et quia aliquantos de his, quos hic, ne se absolverent, arctior reatus involverat, cognovimus aufugisse, hanc ad dilectionem vestram epistolam misimus — ut qua debetis et potestis sollicitudine vigiletis ad investigandos eos, necubi occultandi se reperiant facultatem.*

2) Sie steht unter den Briefen Leo's als Ep. 8.

Schon damals hatte ein anderer Zweig des weitverbreiteten, unter verschiedenen Namen und Formen erscheinenden Geschlechts dieser, Heidenthum und Christenthum vermischender, Häretiker ein ähnliches Schicksal erlitten, die Sekte der nach dem Spanier Priscillian genannten Priscillianisten. Priscillian und mehrere seiner Anhänger waren sogar die ersten, welche von Bischöfen verfolgt und von der bürgerlichen Obrigkeit verurtheilt, das Verbrechen der Häresie mit dem Leben büssen mussten. Mit dem Manichäismus steht die Lehre der Priscillianisten in der nächsten Verwandtschaft, doch scheinen auch gnostische Ideen auf sie Einfluss gehabt zu haben. Sie werden wenigstens nicht blos aus manichäischem, sondern auch aus gnostischem Ursprung abgeleitet, und insbesondere wird der Gnostiker Basilides als derjenige genannt, dessen Lehren auch auf der iberischen Halbinsel Wurzel gefasst haben [1]. Die Grundanschauung der Priscillianisten [2] war gleichfalls dualistisch, sie setzten Gott als dem guten Princip ein Wesen entgegen, das als selbstständiges Princip des Bösen nicht erst böse geworden, sondern als böses nur aus sich selbst oder aus dem Chaos und der Finsterniss sein sollte. Und wie die Manichäer die beiden Principien als Geist und Materie unterschieden, so leiteten auch die Priscillianisten die Seelen aus dem einen und aus dem andern die Leiber ab. Als das Werk des Teufels sollte der Leib des Menschen im Mutterleib von Dämonen gebildet werden. Die Hauptfrage ist jedoch, wie beide zusammenkommen? Die ursprünglich in der idealen Lichtwelt, wie in einem *promtuarium*, existirenden Lichtseelen schicken sich an zum Kampf gegen die Mächte der Finsterniss mit dem festen Vorsatz, ihn standhaft zu führen. Als sie aber durch die sieben Himmel und die verschiedenen Kreise der höheren Welt von Stufe zu Stufe herabkamen, stiessen sie auf lichtfeindliche Mächte, die sie überwältigten und in

---

1) Man vgl. über die Verbreitung der Basilidianer nach Spanien Gieseler I, 2. S. 99. Die Lehre des Basilides schien wegen ihres orientalisch gestalteten Dualismus die nächste Vorläuferin des auch in diesen Ländern verbreiteten Manichäismus zu sein. Vgl. das manich. Religionssystem S. 84.

2) Die dürftigen Quellen zur Kenntniss der Lehre der Priscillianisten sind Augustin. de haer. c. 70, des Orosius Commonitorium an Augustin de errore Priscillianistarum et Origenistarum (in den Werken Augustin's vor dessen Schrift: Ad Oros. contra Priscill. et Orig.) und Leo's Ep. 93 an den Bischof Turribius von Asturica oder Astorga vom Jahr 447, aus welchem zu sehen ist, dass es auch damals noch Priscillianisten gab.

verschiedene Körper hineinbannten, indem sie sie dem Gesetz der Körperwelt unterwarfen [1]. Wie Manes sah auch Priscillian sowohl im Leben der Natur überhaupt, als auch ganz besonders in der Doppelnatur des Menschen die beiden Principien, das gute und böse, oder das lichte und dunkle, auf's Innigste in einander verschlungen, das eine Princip ist durch das andere gebunden, und diese gegenseitige Gebundenheit und Beschränkung ist das bedingende Princip des gesammten endlichen Daseins. Nach der einen Seite seines Wesens steht der Mensch unter dem *chirographum* der materiellen Natur, und unter den mathematisch oder astrologisch bestimmbaren Einflüssen der siderischen Welt. Aber es gibt auch ein anderes, aus der höchsten Region stammendes, von den Engeln und sämmtlichen Lichtseelen entworfenes *chirographum*, das der geistigen Natur des Menschen aufgedrückt ist. Wie das letztere in den Namen der zwölf Patriarchen enthalten ist, so das erstere in den zwölf Zeichen des Thierkreises. Die Hauptaufgabe ist daher, diese beiden *chirographa* auseinanderzuhalten und genau zu bestimmen, was in dem Wesen des Menschen, in das sich beide theilen, nach beiden Seiten hin dem Einen oder dem andern zugetheilt ist, oder aus den beiden Principien, Himmel und Erde, in ihrem sich gegenseitig bindenden Ineinandersein den Organismus des Menschen zu begreifen [2].

---

1) Nach Orosius lehrte Priscillian, *animas a principatibus malignis capi et secundum voluntatem victoris principis in corpora diversa contrudi eisque adscribi chirographum, unde et mathesin praevalere firmabat.* Augustin spricht von einem *ago quidam spontaneus, in terris exercendus*, zu welchem die Seelen herabsteigen, aber auch von einem *incurrere in malignum principem* (den Weltschöpfer) *atque ab hoc principe per diversa carnis corpora seminari.* Leo a. a. O. c. 10 lässt die Priscillianisten, wie Origenes, behaupten, *animas, quae humanis corporibus inferuntur, fuisse sine corpore et in coelesti habitatione peccasse, atque ob hoc a sublimibus ad inferiora delapsas, in diversae qualitatis principes incidisse, et per aerias ac sidereas potestates, alias duriores, alias mitiores, corporibus esse conclusas sorte diversa et conditione dissimili, ut quidquid in hac vita varie et inaequaliter provenit, ex praecedentibus causis videatur accidere.* Die Differenz ist nicht wesentlich, da in der Seele immer, auch wenn sie der Gewalt unterliegt, ein Zug zur materiellen Welt vorausgesetzt werden muss.

2) *Haec prima sapientia est*, sagt Priscillian selbst in dem bei Orosius erhaltenen Fragment aus einem Briefe, *in animarum typis divinarum virtutum intelligere naturas, et corporis dispositionem, in qua obligatum coelum videtur et terra, omnesque principatus seculi videntur adstricti, sanctorum dispositiones superare* (im Körper sind Himmel und Erde gebunden, und alle Weltmächte

In diesem Sinn sagte Priscillian, die Namen der Patriarchen seien die Glieder der Seele, Ruben sei im Haupte, Juda in der Brust, Levi im Herzen, Benjamin in den Schenkeln, in die Glieder des Körpers dagegen seien die Zeichen des Himmels so vertheilt, dass der Widder im Kopfe sei, der Stier im Nacken, die Zwillinge in den Armen, der Krebs in der Brust und so weiter bis zu den Fusssohlen hinab, in welche sie die Fische setzten, die die Astrologen zum letzten Zeichen machen [1]. Wie aber die Lichtseelen in diesen Zustand der materiellen Gebundenheit erst hineingekommen sind, so müssen sie auch aus ihm wieder herauskommen. Die ganze Weltentwicklung betrachtete Priscillian als einen allmählig sich entwickelnden Process, wenn er seine allgemeine Weltanschauung in den Worten aussprach: *arte, non potentia Dei agi omnia bona in hoc mundo* [2].

---

scheinen dazu an ihn gefesselt, um dem Entwicklungsgang der Lichtseelen einen unüberwindlichen Widerstand entgegenzusetzen). *Nam primum Dei circulum et mittendarum in carnes animarum divinum chirographum, angelorum et Dei et omnium animarum consensibus fabricatum, patriarchae tenent, qui contra formalis militiae opus possident.* (Was soll diess heissen? Die Patriarchen haben im Gegensatz gegen jenes erste Chirographum das Werk der *formalis militia.* Bezieht sich diess auf den Gegensatz von Form und Materie, so dass die Patriarchen die Aufgabe hätten, dafür zu streiten, dass in den Lichtseelen die Form als das Geistige ihres Wesens nicht von der Materie überwältigt wird?)

1) Vgl. Orosius und Augustin a. a. O. Leo a. a. O. c. 11: *fatalibus stellis et animas hominum et corpora opinantur obstringi.* C. 12: *sub aliis potestatibus partes animae et aliis corporis membra describunt, et qualitates interiorum praesulum in Patriarcharum nominibus statuunt, quibus e diverso signa siderea, quorum virtuti corpora subjiciantur, opponunt.* Auch schon in dem Vorwort zu seinem Brief wird von Leo besonders hervorgehoben *prodigiosa illa totius corporis humani per duodecim coeli signa distinctio, ut diversis partibus diversae praesideant potestates.* So fassten auch die Manichäer den Menschen als einen Mikrokosmus auf. Manich. Religionssyst. S. 146.

2) Davon war in der apokryphischen Schrift Memoria Apostolorum die Rede, welche die Priscillianisten sehr hoch achteten. Vgl. Orosius a. a. O.: *hoc ipsum confirmans ex libro quodam, qui inscribitur Memoria Apostolorum, ubi Salvator interrogari a discipulis videtur secreto et ostendere, quia de parabola* (Matth. 13, 3.) *non fuerit seminator bonus* (weil sonst nicht so viel Same auf nicht gutes Land gefallen wäre), *volens intelligi hunc esse seminantem, qui animas captas spargeret in corpora diversa quae vellet. Quo etiam in libro de principe humidorum et de principe ignis plurima dicta sunt, volens intelligi, arte, non potentia Dei omnia bona agi in hoc mundo. Dicit enim, esse virginem quandam lucem, quam Deus, volens dare pluviam hominibus principi humidorum ostendat,*

Wenn auch das Lichtprincip an sich mächtiger ist als das der Finsterniss, so darf es doch seine absolute Macht nicht schlechthin geltend machen, sondern es muss sich einem nach dem Verhältniss der sich gegenseitig bedingenden Momente methodisch geordneten Process unterwerfen, um an dem Gegensatz des bösen Princips sich in seiner über alles übergreifenden Macht zu bethätigen, und sich so zuletzt in sich selbst zurückzunehmen. Die leitenden Mächte dieses Processes sind die unter dem Namen der Patriarchen die Rückkehr der Seelen zu ihrer Lichtnatur bewirkenden Lichtkräfte [1]). Hier ist daher auch der Ort, wo die Christologie ihre Stelle findet. Wie Gnostiker von Christus sagten, er habe die Magie der Gestirne gelöst, so drückte Priscillian denselben Gedanken so aus, er habe das Chirographum der Naturmächte, das Gebiet der Mathese oder Astrologie, aufgehoben und dasselbe durch sein Leiden an sein Kreuz geheftet [2]). Sein Kreuz ist also gleichsam der Grenzpfahl zwischen den beiden Chirographa, zwischen Natur und Geist, Nothwendigkeit und Freiheit, der Wendepunkt, in welchem das Bewusstsein der höhern über die materielle Welt hinausgehenden Weltordnung das Uebergewicht gewinnt. Im Uebrigen ist die Christologie der Priscillianisten nicht näher bekannt. Dass sie kein trinitarisches Verhältniss im kirchlichen Sinn annahmen, versteht sich von selbst; dass sie von Christus sagten, er heisse der eingeborne Sohn Gottes, weil er allein aus einer Jungfrau geboren sei, ist wohl nur in doketischem Sinne zu nehmen, da sie Christus nicht sowohl für *natus*, als vielmehr für *innascibilis* gehalten zu haben scheinen; dass sie ferner neben Christus von Söhnen der Verheissung sprachen und auch von ihnen sagten, sie seien vom heiligen Geist erzeugt, ist nur ein anderer Ausdruck für ihre Lehre von der geistigen Natur der Lichtseelen [3]). Ihre Grundanschauung war, wie sich aus Allem ergibt, wesentlich

---

qui, dum eam apprehendere cupit, commotus consudet, et pluviam faciat, et destitutus ab ea mugitu suo tonitrua concitet. Vgl. das manich. Religionssyst. a. a. O.

1) Nach Leo a. a. O. c. 13 lehrten sie, *quod omne corpus scripturarum canonicarum sub Patriarcharum nominibus accipiendum sit, quia illae duodecim virtutes, quae reformationem hominis interioris operantur, in horum vocabulis indicentur, sine qua scientia nullam animam posse assequi, ut in eam substantiam, de qua prodiit, reformetur.*

2) Orosius a. a. O.

3) Leo a. a. O. c. 3. 9.

manichäisch, was sie Gnostisches hatten, kommt wenigstens bei der nahen Verwandtschaft, in welcher überhaupt das Gnostische zum Manichäischen steht, nicht weiter in Betracht. Wie die Manichäer verwarfen sie die Ehe und den Genuss von Fleisch [1]), und dieselbe Beschuldigung obscöner Mysterien wird auch ihnen gemacht [2]). Als Unterschied von den Manichäern wird namentlich angegeben, dass sie die sämmtlichen kanonischen Schriften annahmen [3]). Es geschah diess ohne Zweifel aus Accommodation an die katholische Kirche, wie überhaupt der Charakter dieser Sekten sich dadurch auf verschiedene Weise modificirte, dass sie bald mehr, bald weniger das Interesse hatten, sich an die katholische Kirche anzuschliessen.

---

1) Leo a. a. O. c. 7. Aug. a. a. O.

2) Leo a. a. O. c. 16: *In execrabilibus autem mysteriis eorum, quae quanto immundiora sunt, tanto diligentius occuluntur, unum prorsus nefas est, una est obscenitas, et similis turpitudo* (wie bei den Manichäern). Nun spricht Leo wieder von der obigen bei den Manichäern gemachten Entdeckung. *Quod autem de Manichaeorum foedissimo scelere, hoc etiam de Priscillianistarum incestissima consuetudine olim compertum multumque vulgatum est.* Orosius schreibt den manichäischen Mythus, auf welchen sich ohne Zweifel diese Mysterien beziehen, auch dem Priscillian zu. Vgl. das manich. Religionssyst. S. 221.

3) Aug. a. a. O.: *Hoc versutiores etiam Manichaeis, quod nihil scripturarum canonicarum repudiant, simul cum apocryphis legentes omnia et in auctoritatem sumentes, sed in suos sensus allegorizando vertentes, quidquid in sanctis libris est, quod eorum evertat errorem.*

Zweiter Abschnitt.
Das Dogma.

I. Die theologischen Streitigkeiten über die Lehre von der Trinität und von der Person Christi.

1. Der arianische Streit.

Die nicänische Synode hat den Arianismus verdammt, aber so wenig unterdrückt, dass er vielmehr erst nach derselben in das eigentliche Stadium seiner geschichtlichen Entwicklung eintrat. Indem nun alle Meinungen über die Gottheit des Sohns, welche seine persönliche Subsistenz behaupteten, aber nicht auf dieselbe Weise den Begriff der Homousie festhielten, als mehr oder weniger arianisch galten, stellte sich der Arianismus in den verschiedensten Formen und Modificationen dem nicänischen Dogma gegenüber. Der immer wieder sich erneuernde Conflict hatte jedoch nur die Folge, dass es aus ihm als das über alle Schwankungen erhabene, unveränderlich sich gleich bleibende hervorging. Diesen Sieg verdankte es vor allem sich selbst. Da einmal in ihm der höchste intensivste Ausdruck des theologischen Bewusstseins gefunden war, so konnte es auch der Natur der Sache nach keine andere Bestimmung des Dogma geben, die nicht von selbst seiner über alles übergreifenden Superiorität sich hätte unterordnen müssen. Dazu gehörte aber auch ein Vorfechter seiner Wahrheit, wie Athanasius, einer jener hervorragenden hierarchischen Charaktere, deren grossartige Eigenthümlichkeit bei allem, was sie Einseitiges und menschlich Schwaches an sich haben, darin besteht, dass ihre Individualität ganz in der von ihnen vertretenen Sache aufgeht. Man darf mit Recht behaupten, was Gregor VII. für das hierarchische System der Kirche geworden ist, war vor ihm Athanasius, der Vater der Orthodoxie, wie ihn schon die Alten genannt haben, für das Dogma. Der Name des Einen ist so eng wie der des Andern mit der Sache verknüpft, für die sie leben und

sterben. So wenig das Dogma dem festen Punkt, welchen es im Begriffe der Homousie erreicht hatte, ohne seine absolute Wahrheit aufzugeben, je wieder entrückt werden konnte, so wenig vermochten alle Stürme des langen Kampfes die Standhaftigkeit seines Verfechters zu erschüttern. Das Interesse, das ihn beseelte, kann man, da es nur in der Sache selbst lag, ein rein theologisches, oder, sofern die Sache, die es galt, die Sache der Kirche war, deren Dogma durch ihn, ihren Hauptrepräsentanten, zu seiner allgemeinen Anerkennung gebracht werden sollte, ein rein hierarchisches nennen, hierarchisch aber nur in dem Sinne, in welchem bei allen persönlichen Motiven, die sich einmischen mochten, doch nur an die Consequenz eines mit innerer Nothwendigkeit sich aus sich selbst entwickelnden Systems zu denken ist, dessen klar bewusste Idee das leitende Princip seines Handelns war.

Welcher Art war aber das diesem Interesse entgegenstehende? Was war es überhaupt, was, nachdem in Nicäa der zwischen entgegengesetzten Meinungen entstandene Streit zu seiner Entscheidung gekommen zu sein schien, denselben Streit wieder in Bewegung brachte? Man sagt, die Art, wie die Streitigkeiten durch das nicänische Concil entschieden worden waren, habe nur den Samen zu neuen enthalten können. »Es war ja keine der naturgemässen Entwicklung nach frei von innen heraus gewordene Vereinigung der Gemüther, sondern eine von aussen her erkünstelte und erzwungene Vereinigung der durch ihre dogmatische Denkart getrennt bleibenden vermittelst einer aufgedrungenen Glaubensformel, welche nach dem verschiedenen dogmatischen Interesse verschieden ausgelegt wurde. So geschah es, dass während für's Erste noch keine Partei entschieden gegen das Homousion aufzutreten wagte, diejenigen, welche dasselbe so angenommen hatten, dass sie es mit dem Homöusion gleichbedeutend erklärten, die Andern, welche dasselbe nach seiner eigentlichen ursprünglichen Bedeutung auslegten und festhielten, des Sabellianismus beschuldigten, während dass die Letztern die Erstern des Tritheismus anklagten« [1]. Allein diese Ansicht wird durch den ganzen Verlauf des Streites selbst nicht sehr bestätigt. Von Sabellianismus und Tritheismus ist auf allen Hauptpunkten derselben so gut wie nicht die Rede. Gegner hatte

1) Neander a. a. O. S. 715.

zwar das nicänische Dogma sehr viele, aber auch die Zahl seiner Anhänger war von Anfang an nicht unbedeutend, und wenn man auch über den Begriff der Homousie sich erst noch genauer verständigen musste, so lag es doch unverkennbar in der ganzen Richtung der Zeit, sich in dieser dogmatischen Spitze abzuschliessen. In jedem Falle aber schien es ja nur darauf anzukommen, auf dieselbe Weise, wie diess auch sonst zu geschehen pflegte, das zu behaupten, was einmal als kirchliches Symbol aufgestellt worden war. Wie wenn aber das nicänische Symbol gar nicht existirte, werden immer neue Symbole aufgestellt, und so offenbar sie eine antinicänische Richtung haben, so wird doch diese selbst nie ausdrücklich ausgesprochen und die Auctorität der nicänischen Synode nie in Frage gestellt. Ebenso wenig ist es darum zu thun, die Lehre des Arius auf's Neue zur Geltung zu bringen, nur die Homousianer bezeichnen alles, was nicht im Sinne ihrer Homousie ist, als Arianismus, die sogenannten Arianer selbst vermeiden diesen Namen, sie wollen nichts weniger als Arianer sein, und sagen sich sogar sehr nachdrücklich von jeder Gemeinschaft mit Arius los. Wie wenn die Lehre des Arius schon darum keinen Anspruch auf öffentliche Anerkennung machen könnte, weil ihr Urheber nur ein Presbyter ist, und der Arianismus auch als eine Opposition der Presbyter gegen die Bischöfe anzusehen wäre, erklärten die im Jahr 341 zu Antiochien versammelten Bischöfe: Wir sind nie Anhänger des Arius gewesen, wie sollten wir als Bischöfe Anhänger eines Presbyters sein, wir haben nie einen andern Glauben als den von Anfang an überlieferten angenommen [1]). Der Arianismus wagt es daher auch im Grunde nicht mehr, mit seinem eigentlichen Namen offen hervorzutreten, er steht nur im Hintergrund der Scene des Streites als ein Extrem, welchem man oft nahe genug kommt, aber doch immer wieder fern bleiben will. Zwischen diesen beiden einander gegenüberstehenden Hauptpunkten aber, der eigentlichen arianischen Lehre und dem nicänischen Dogma, haben sehr verschiedene Formeln einen so freien Spielraum, dass man vor allem fragen muss, woher ungeachtet des nicänischen Symboles diese Freiheit der Lehre kommt, und welches Interesse hier dem von Athanasius vertretenen dogmatischen oder hierarchischen gegenübersteht?

1) Athanasius de syn. c. 22.

Es ist mit Einem Worte das politische. Der arianische Streit ist in seiner weitern Entwicklung schon einer jener Conflicte, welche in einem Staat, in welchem der Kaiser auch das Haupt der Kirche war, sehr natürlich zwischen der hierarchischen und politischen Macht entstanden. In Nicäa war das aufgestellte Symbol ebenso sehr das Werk des Kaisers als der Häupter der Kirche, bald darauf aber konnte man an dem Benehmen des Kaisers gegen Arius sehen, wie wenig darauf zu rechnen war, dass das Interesse beider immer Hand in Hand mit einander ging. Was ein Vertreter der Kirche, wie Athanasius, nie thun konnte, that Constantin. Er söhnte sich mit dem häretischen Arius wieder aus, und war mit einem von Arius übergebenen, in sehr allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken abgefassten Glaubensbekenntniss zufrieden. Schon diess war nicht im Sinne einer Kirche, die von ihren orthodoxen Bestimmungen nichts nachlassen kann; zum offenen Bruch aber kam es, als Athanasius sich weigerte, den Arius, wie dessen Freunde und der Kaiser selbst verlangten, in den Schoos der alexandrinischen Kirche wieder aufzunehmen. Nachdem Athanasius in Folge verschiedener gegen ihn vorgebrachter Beschuldigungen auf einer Synode in Tyrus im Jahr 335 seiner bischöflichen Würde entsetzt und hierauf von Constantin nach Trier in Gallien verwiesen worden war, war nun seine Person, oder die Frage, ob er als rechtmässiger Bischof von Alexandrien anzuerkennen sei oder nicht, ein nicht minder wichtiger Streitpunkt als das Dogma selbst, und so oft es ihm auch in den verschiedenen Wendungen des Streits gelang, seinen Bischofsitz wieder einzunehmen, so oft musste er ihn auch wegen eines neuen Conflicts, in welchen er mit dem Kaiser kam, wieder verlassen. Von diesem Punkte aus entspann sich ein Streit des politischen und des hierarchischen Interesses. Konnte schon Constantin es nicht ertragen, dass er bei Athanasius auf einen Widerstand stiess, welchen er nicht beseitigen konnte, so war noch weit mehr die Regierung seines Nachfolgers Constantius eine fortgehende sehr entschiedene Bekämpfung des von Athanasius vertretenen hierarchischen Princips. Wie wenn es nun von Seiten des Staats recht absichtlich darauf abgesehen gewesen wäre, seinen Gegensatz zur Kirche herauszukehren und das dem hierarchischen Interesse entgegengesezte zu verfolgen, sehen wir in der Periode des lebhaftesten arianischen Streits das gerade Gegentheil dessen, was die Vertreter der Kirche nie

aus dem Auge verloren, statt einer Einheit, in welcher alles seine feste Consistenz hatte, eine immer weiter auseinandergehende Vielheit, eine Reihe von Synoden, von welchen immer wieder eine auf die andere folgte, und eine stete Vervielfältigung der Symbole, die nur die Absicht zu haben schien, die Substanz des Glaubens aufzulösen und sie auf den so viel möglich geringsten Inhalt herabzusetzen. Je wechselnder die Formen des Dogma und die Beschlüsse der Synoden sind, und je schwankender dadurch das allgemeine dogmatische Bewusstsein wird, um so mehr hat es der Staat in seiner Hand, die Kirche nach seiner freien Willkür zu beherrschen. Alles Kirchliche hat auf dieser Seite einen rein politischen Charakter: die Bischöfe, die als die vorzugsweise thätigen Personen auftreten, erscheinen nur als Organe des Kaisers und je entschiedener ihr Gegensatz zur nicänischen Partei ist, um so tiefer sind sie in die Interessen des Hofs und in alle Ränke einer Hofpartei verflochten. Bei keinem war diess mehr der Fall, als bei dem seit alter Zeit mit Arius sehr innig befreundeten Eusebius, welcher schon durch die Folge seiner bischöflichen Sitze, indem er nicht blos sein Bisthum zu Berytus mit dem zu Nicomedien, sondern auch dieses selbst wieder mit dem zu Constantinopel zu vertauschen wusste, sich als Hofbischof darstellt. Er war in der nächsten Zeit nach der nicänischen Synode der Hauptführer der antinicänischen Partei, die man nach ihm mit Recht die eusebianische nennen konnte, der Hauptgegner des Athanasius, welcher ihn mit Arius zusammenstellt und als denjenigen betrachtet, der mit jenem, nur in anderer Weise, das Gift dieser neuen ächt diabolischen Häresie verbreitet habe. Arius habe es gewagt, mit der Blasphemie offen hervorzutreten, Eusebius aber habe ihr Patronat übernommen, was ihm jedoch erst dann gelungen sei, als er den Kaiser zum Patron derselben gewonnen habe. So sei es geschehen, dass, nachdem die Väter auf einer ökumenischen Synode die arianische Ketzerei verdammt und aus der Kirche gestossen haben, die Patrone derselben, indem sie keinen andern Ausweg vor sich sahen, zur weltlichen Gewalt ihre Zuflucht genommen haben [1]). Dieselbe Rolle spielten in der

1) Athanasius Hist. Arian. ad mon. c. 66. Epist. Encycl. ad episc. Aeg. et Lib. c. 1: Εὐσέβιος ὁ νῦν ἐν τῇ Νικομηδείᾳ, νομίσας ἐπ' αὐτῷ κεῖσθαι τὰ τῆς ἐκκλησίας — προΐσταται τῶν ἀποστατῶν.

Folge besonders die beiden pannonischen Bischöfe Ursacius und Valens, die ohne alles theologische und hierarchische Interesse ganz im Dienste der herrschenden Hofpartei standen und überall da besonders thätig erscheinen, wo neue Plane einzuleiten und geheime Machinationen anzuspinnen waren [1]). Sie und so viele andere gleichgesinnte Bischöfe bildeten die antinicänische, auf den Kaiser sich stützende Partei. Kann man sich wundern, wenn Athanasius in demjenigen, welcher, obgleich er selbst grossentheils nur das Werkzeug der ihn leitenden und seine Macht für ihre ehrgeizigen und herrschsüchtigen Absichten benützenden Bischöfe war, den Namen zu allem gab, und unter seiner Auctorität und mit seinem Willen alles geschehen liess, wodurch das nicänische Dogma verdrängt und die orthodoxe Partei unterdrückt werden sollte, einen Feind und Verfolger der Kirche sah, einen Pharao, Saul, Ahab, Belsazar, einen Vorläufer des Antichrists, und in grossem Contrast mit den überschwänglichen Prädicaten und den schmeichelnden Ausdrücken, mit welchen man sonst den Kaiser zu ehren pflegte, nicht stark genug über Constantius sich äussern konnte? [2]) Und wie Athanasius selbst alles, was in diesem Sinne vom Kaiser und von der Hofpartei geschah, für einen tyrannischen Eingriff in die Rechte der Kirche erklärte, so fehlte es auch nicht an Anderen, welche den arianischen Streit aus demselben Gesichtspunkt des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche auffassten. Am nachdrücklichsten geschah diess von dem spanischen Bischof Hosius von Cordova, welcher, wie er schon in der ersten Zeit des arianischen Streits als der vertrauteste Rathgeber Constantin's einen sehr bedeutenden Antheil an der Feststellung des nicänischen Lehrbegriffs gehabt zu haben scheint, so auch in der Folge ganz dasselbe dogmatische und hierarchische Interesse mit Athanasius theilte [3]). In einem Schreiben, das er kurze Zeit vor seiner Verbannung nach Sirmium an den Kaiser Constantius erliess, auf das Ansinnen, das auch an ihn gemacht wurde, sich gegen Athanasius zu erklären und sich zu einer vom nicänischen Dogma abweichenden Lehre zu bekennen, forderte

1) Vgl. Athanasius Ep. Encycl. c. 7. Socrates H. E. 2, 37 sagt von ihnen: ἀεὶ πρὸς ἐπικρατοῦντας ἐπέκλινον.

2) Vgl. Athanasius Apol. c. Arian. c. 89. Hist. Arian. ad mon. c. 45 f. 51 f.

3) Gewöhnlich von Athanasius ὁ μέγας genannt. Apol. c. Ar. c. 89. Vgl. Apol. de fuga c. 5.

er den Kaiser auf, zu bedenken, dass er ein sterblicher Mensch sei, und den Tag des Gerichts zu fürchten, sich nicht in die Angelegenheiten der Kirche zu mischen und darüber den Bischöfen keine Befehle zu geben, vielmehr von ihnen sich darüber belehren zu lassen; ihm habe Gott die weltliche Herrschaft gegeben, den Bischöfen aber habe er das Kirchliche anvertraut; wie der, der ihm seine Herrschaft raube, sich der Ordnung Gottes widersetze, so solle er sich scheuen, durch die Eingriffe, mit welchen er das Kirchliche an sich reisse, eine schwere Verantwortung sich zuzuziehen, es stehe ja geschrieben, dass man dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, geben solle [1]. In der That war auch die ganze Regierung des Kaisers Constantius eine fortgehende Reihe der willkürlichsten und gewaltthätigsten Eingriffe, welche sich die Staatsgewalt in die Rechte der Kirche erlaubte.

Den Hauptwendepunkt des Streits bezeichnet die zweite sirmische Glaubensformel vom Jahr 357. Vor derselben war der eigentliche Gegenstand des Streits nicht sowohl das Dogma als vielmehr die Person des Athanasius. Wegen der Frage über die Rechtmässigkeit seiner Absetzung hatten sich auf der Synode in Sardika im Jahr 347 die Orientalen und Occidentalen völlig von einander getrennt. Gleichwohl war dem Athanasius bald darauf gestattet worden, in sein Bisthum zurückzukehren, sein Aufenthalt in Alexandrien war aber auch jetzt von keiner längeren Dauer. Als nach dem Tode des Kaisers Constans im Jahr 350 Constantius auch Herr des Abendlandes geworden war, wurde auf's Neue der Versuch gemacht, die Verurtheilung des Athanasius allgemein durchzusetzen. Auf den hauptsächlich in dieser Absicht zu Arles und Mailand im Jahr 353 und 355 gehaltenen Synoden wurden die abendländischen Bischöfe zur Unterschrift gezwungen, und die, die sich weigerten, abgesetzt und verbannt, wie namentlich der Bischof Lucifer von Calaris, Hilarius von Pictavium, und der römische Bischof Liberius. Gegen Athanasius selbst wurden bald darauf im Jahr 356 so gewaltsame Maassregeln ergriffen, dass er in seiner Kirche zu Alexandrien von Bewaffneten überfallen, nur durch schleunige Flucht sich retten konnte. Wie wenn, nachdem in Hinsicht der Person des Athanasius durch seine und seiner Anhänger Verdrängung dieses

1) Athanasius Hist. Ar. ad mon. c. 44.

erste Hauptziel des Kampfes erreicht war, der weitere Plan nun erst gegen das Dogma gerichtet sein sollte, um die Gegner noch empfindlicher zu treffen und die schon bisher nie aus dem Auge verlorene Reaction gegen die nicänische Synode ihrem eigentlichen Ziele zuzuführen, wurde in Sirmium im Jahr 357 folgende Formel aufgestellt: »Allgemein glaube man in der ganzen Welt an den Einen allmächtigen Gott und Vater und seinen einzigen Sohn Jesus Christus, den Herrn unsern Erlöser, welcher vor den Aeonen aus ihm gezeugt sei. Von zwei Göttern aber könne und dürfe man nicht reden, weil der Herr selbst gesagt habe: ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott (Joh. 20, 17). Es sei daher Ein Gott aller, wie der Apostel lehre, Röm. 3, 29. 30. Auch über das Uebrige, worüber keine Meinungsverschiedenheit habe stattfinden können, sei man übereingekommen. Weil aber Einige oder Viele Bedenken gehabt haben über die Substanz, die griechisch οὐσία heisse, d. h. um es bestimmter zu sagen, das Homousion, oder wie man sage, das Homöusion, so sei man der Meinung gewesen, dass davon gar nicht die Rede sein solle und dass dieses Prädicat aus dem Grunde nicht gebraucht werden dürfe, weil es ja auch in den göttlichen Schriften nicht sich finde und über das menschliche Erkennen hinausgehe, indem ja niemand die Geburt des Sohns aussprechen könne, nach der Schriftstelle (Es. 53, 8): *generationem ejus quis ennarrabit?* Offenbar wisse allein der Vater, wie er seinen Sohn erzeugt habe, und der Sohn, wie er vom Vater erzeugt worden sei. Es sei kein Zweifel darüber, dass der Vater grösser sei an Ehre, Würde, Herrlichkeit, Majestät, und schon durch den Vaternamen sei er grösser als der Sohn, wie der Sohn selbst bezeuge: der, der mich gesendet hat, ist grösser als ich (Joh. 14, 28). Auch das halte jedermann für katholisch, dass Vater und Sohn zwei Personen seien, und der Sohn mit allem, was ihm der Vater unterworfen hat, unter dem Vater stehe. Der Vater habe keinen Anfang, er sei unsichtbar, unsterblich, keines Leidens fähig, der Sohn aber sei aus dem Vater geboren, Gott aus Gott, Licht aus Licht. Die Erzeugung des Sohns wisse, wie gesagt, nur der Vater, der Sohn Gottes selbst aber, der Herr unser Gott, habe das Fleisch oder einen Leib, d. h. einen Menschen, aus dem Leib der Jungfrau Maria angenommen. Die Summe des ganzen Glaubens aber sei die Trinität, wie wir sie im Evangelium lesen, Matth. 28, 19. Ganz vollkommen sei die Zahl der Trinität.

Der Paraklet aber sei der Geist durch den Sohn, der nach der Verheissung gesendet worden sei, um die Apostel und alle Glaubigen zu belehren und zu heiligen« [1]). Zur Einleitung der Formel wurde gesagt: *Cum nonnulla putaretur esse de fide disceptatio, diligenter omnia apud Sirmium tractata sunt et discussa praesentibus sanctissimis fratribus et coëpiscopis nostris, Valente, Ursacio et Germinio.* Die beiden Bischöfe, Valens und Ursacius, waren demnach auch hier wieder die Hauptpersonen, welche diese Verhandlungen und die mit ihnen zusammenhängenden weiteren Plane leiteten. Der neben ihnen genannte Germinius war der Bischof von Sirmium, der Nachfolger des im Jahr 351 abgesetzten Bischofs Photinus, ein entschiedener Anhänger der strengeren arianischen Lehre, welche gerade damals durch Aëtius und Eunomius einen neuen Aufschwung genommen hatten [2]). Die antinicänische Tendenz der Formel fällt von selbst in die Augen. Um aber den Begriff der Homousie nicht unmittelbar anzugreifen, und mit demselben Schlag die Lehre derer zu treffen, welche der nicänischen nahe

---

1) Die Formel wurde ursprünglich lateinisch abgefasst, wie Athanasius sagt de syn. c. 38, wo er sie in einer griechischen Uebersetzung gibt. Das Original ist daher der lateinische Text bei Hilarius de synodis c. 11. Hier hat die Formel die Aufschrift: *Exemplum blasphemiae apud Sirmium per Osium et Potamium conscriptae*, woraus zu schliessen ist, dass Hosius, welcher damals noch in Sirmium sich aufhalten musste, zur Unterschrift der Formel gezwungen und die Formel, um ihr grössere Bedeutung zu verschaffen, unter der Auctorität seines Namens bekannt gemacht wurde. Vgl. Hil. c. 63: *Nam illa in primo collatae expositionis fides hanc habuit necessitatem: quia apud Sirmium per immemorem gestorum suorum dictorumque Osium novae et tamen suppuratae jam diu impietatis doctrina proruperat.* Der mit Hosius genannte Potamius war Bischof von Odyssipona (Lissabon). Vgl. Valesius zu Sokrates K.G. 2, 30.

2) Vgl. Athanasius Epist. enc. ad episc. Aeg. et Lib. c. 7, wo Athanasius unter den Hauptgegnern, welche alles daran setzten, das Ansehen der nicänischen Synode zu vernichten und die wegen ihres Eifers für die christusfeindliche Härese von der eusebianischen Partei zu bischöflicher Würde erhoben worden sind, namentlich auch die drei obengenannten aufführt: καὶ γὰρ καὶ πρότερον ἀπὸ τοῦ πρεσβυτερείου καθαιρεθέντες ὕστερον διὰ τὴν ἀσέβειαν ἐκλήθησαν ἐπίσκοποι Οὐρσάκιός τε καὶ Οὐάλης, οἵτινες καὶ τὴν ἀρχὴν, ὡς νεώτεροι παρ' Ἀρείου κατηχήθησαν· Ἀκάκιός τε καὶ Πατρόφιλος καὶ Νάρκισσος οἱ πρὸς πᾶσαν ἀσέβειαν τολμηρότατοι· οὗτοι μὲν οὖν καὶ ἐν τῇ κατὰ Σαρδικὴν γενομένῃ μεγάλῃ συνόδῳ καθηρέθησαν· Εὐσταθιός τε ὁ νῦν ἐν Σεβαστείᾳ, Δημόφιλός τε καὶ Γερμίνιος καὶ Εὐδόξιος καὶ Βασίλειος, συνήγοροι τῆς ἀσεβείας ὄντες, εἰς τοῦτο προήχθησαν.

genug kam und unter den orientalischen Bischöfen noch eine grössere Zahl von Anhängern hatte, wurde der Hauptangriff auf das Wort οὐσία gerichtet. Es konnte sehr scheinbar gesagt werden, das Wort sei überhaupt nicht schriftgemäss, und indem man sich hiemit auf den Boden des Schriftprincips stellte, hielt man sich vorzugsweise an diejenigen Schriftstellen, nach welchen entweder über das Verhältniss des Sohns zum Vater gar nichts auszusagen ist, oder in jedem Falle nur die Unterordnung des Sohns unter den Vater und die wesentliche Verschiedenheit beider angenommen werden kann. Liess man aber bei der Bestimmung dieses Verhältnisses den Begriff des Wesens völlig fallen, so konnte die Folge hievon nur sein, dass an die Stelle des Wesens der Wille als das Bedingende gesetzt wurde; man sagte absichtlich nur, was nicht sein sollte, um eben damit das zu sagen, was man eigentlich meinte [1]. Der Absicht, welche man dabei hatte, wurde jedoch bald von einer andern Seite entgegengewirkt. Die beiden Bischöfe Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea in Syrien hielten in Folge eines Schreibens, das der letztere an den erstern erlassen hatte, im Jahr 358 kurz vor Ostern eine Synode zu Ancyra [2]. In dem auf derselben abgefassten Schreiben beklagten sie sich sehr darüber, dass auch jetzt wieder Versuche gegen die Reinheit des kirchlichen Glaubens gemacht und unter dem Schein frommer Ausdrücke profane Neuerungen gegen die ächte Lehre vom Sohn Gottes eingeführt werden. Da die Urheber dieser neuen Häresе sich alle Mühe geben, in Antiochien und Alexandrien, in Lydien und Asien, sowie

1) Vgl. Hilarius de syn. c. 10: *Meministis namque in ea ipsa scripta proxime apud Sirmium blasphemia id tentatum ac laboratum fuisse, uti, dum pater unus et solus omnium Deus praedicatur, Deus esse filius negaretur, et dum de homousio ac de homoeusio taceri decernitur, id decretum esse, ut aut ex nihilo ut creatura aut ex alia essentia ut consequentia creaturarum et non ex Deo patre Deus filius natus confirmaretur.* Dasselbe wird auch in dem zweiten der beiden Schreiben gesagt, welche Epiphanius Haer. 73 über die Verhandlungen auf der Synode zu Ancyra mittheilt. Vgl. c. 14.

2) Die Hauptquelle hierüber ist Epiphanius Haer. 73. Die unklaren Angaben der alten Schriftsteller, besonders in Betreff der drei sirmischen Formeln hat zuerst Petavius in seinen Animadvers. zu Epiphanius a. a. O. (T. 2. S. 306 f.) aufgehellt. Die Anathematismen, welche die Synode zu Ancyra im Gegensatz gegen die zweite sirmische Formel aufstellte, gibt Hilarius de syn. c. 12.

auch in Illyrien Anhänger für sie zu gewinnen [1]), so haben sie für nöthig erachtet, zu dem in Antiochien im Jahr 341 aufgestellten und hierauf in Sardika und Sirmium (im J. 351) bestätigten Symbol einige Zusätze zu machen, um die katholische Lehre von der heiligen Dreieinigkeit genauer und ausdrücklicher zu bestimmen. Der auf diese Weise festgestellte Lehrbegriff ist der eigentlich semiarianische, dessen Hauptbegriff die Homousie oder Wesensähnlichkeit ist, wie sie sich aus dem natürlichen Verhältniss des Vaters und Sohns im Unterschied von dem des Schöpfers und Geschöpfs ergibt [2]).

Diese Verhandlungen gaben die Veranlassung, dass der Kaiser eine neue Synode zu berufen beschloss, dieselbe, die nachher an zwei verschiedenen Orten zu Ariminum in Italien und zu Seleucia in Isaurien stattfand. Zuvor aber musste die Collision ausgeglichen werden, in welche der semiarianische Lehrbegriff der Synode von Ancyra zu dem in der zweiten sirmischen Formel enthaltenen gekommen war. Darauf bezogen sich die neuen Verhandlungen, welche im Jahr 359 um Pfingsten zwischen den Häuptern der beiden Parteien gehalten wurden und die dritte sirmische Formel zur Folge hatten. Nach langem Streit wurde der Bischof Marcus von Arethusia mit der Abfassung der Formel beauftragt; sie enthielt die Hauptbestimmung, dass der Sohn dem Vater in allem ähnlich sei, wie die heilige Schrift sage und lehre. So unterschrieben sie die anwesenden Bischöfe, nur Valens weigerte sich, den Sohn in allem ähnlich zu nennen, und machte diesen Zusatz erst auf Befehl des Kaisers. Diess veranlasste den Basilius von Ancyra, da Valens mit dieser Formel auf die Synode in Ariminum sich zu begeben im Begriff war, seiner Unterschrift ausdrücklich beizusetzen, wenn der Sohn

1) Auch Hilarius de syn. spricht von den Umtrieben, die für diese *prorumpens a Sirmio haeresis* gemacht wurden, und dem Erfolg derselben. Vgl. c. 63: *Tantum ecclesiarum orientalium periculum est, ut rarum sit, hujus fidei, quae qualis, vos judicate, aut sacerdotes aut populum inveniri. Male enim per quosdam impietati auctoritas data est: et exiliis episcoporum, quorum causam non ignoratis, vires auctae sunt profanorum. Non peregrina loquor, neque ignorata scribo, audivi ac vidi vitia praesentium non laicorum sed episcoporum. Nam absque episcopo Eleusino et paucis cum eo, ex majori parte Asianae decem provinciae, intra quas consisto, vere Deum nesciunt.* Dieselbe Formel war auch den gallischen Bischöfen, an welche Hilarius *de synodis* schreibt, zugeschickt, von ihnen aber mit Protest zurückgewiesen worden. Vgl. c. 2.

2) Vgl. meine Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit Th. I. S. 482 f.

in allem dem Vater ähnlich sei, so sei diess nicht blos vom Willen, sondern auch von der Substanz und seinem Sein überhaupt zu verstehen [1]. Es war, wie auch schon hieraus zu sehen ist, von Anfang an auf nichts Anderes abgesehen, als darauf, den Arianismus unter einer Form, in welcher die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater zwar nicht schlechthin geläugnet, aber auf ihren so viel möglich schwächsten Ausdruck gebracht ist, zur allgemeinen Lehre der Kirche zu machen. Auch die Berufung zweier Synoden statt Einer allgemeinen, der Occidentalen nach Ariminum, der Orientalen nach Seleucia im Jahr 359 sollte nur ein Mittel sein, jenen Zweck um so leichter durchzusetzen. Die Formel, welche den zu Ariminum versammelten Bischöfen von Valens und Ursacius, die sich mit andern zu derselben Hofpartei gehörenden Bischöfen daselbst eingefunden hatten, vorgelegt wurde [2], enthielt in Betreff des Sohnes die Bestimmung, er sei allein aus dem alleinigen Vater, Gott aus Gott, ähnlich dem Vater, der ihn erzeugt hat, nach der Schrift, seine Erzeugung wisse niemand als der Vater, der ihn erzeugt hat. Zum Schlusse der Formel wurde noch gesagt, der Name οὐσία verursache Aergerniss, da er von den Vätern so unbestimmt gebraucht worden sei, und von den Laien nicht verstanden werde; da er auch in der Schrift sich nicht finde, so habe man beschlossen, ihn zu beseitigen und künftig gar nicht mehr von einer οὐσία in Beziehung auf Gott zu reden, weil ja auch in der Schrift nirgends von einer οὐσία des Vaters und Sohns die Rede sei. Aehnlich aber, sagen sie, sei der Sohn dem Vater in allem, wie auch die heilige Schrift sage und lehre. Bei dem Gewicht, das sonst auf den Unterschied des einfachen ὅμοιος und des ὅμοιος κατὰ πάντα gelegt wurde, könnte es auffallen, dass in der Formel beides vom Sohn gesagt wird, in jedem Fall war es den Hofbischöfen nur um das Erstere zu thun. Die Väter der Synode setzten ihnen jedoch einen sehr entschiedenen Widerstand entgegen, indem die Weigerung jener Bischöfe, die specifisch arianischen Sätze zu verdammen, ihre eigentliche Absicht sogleich durchschauen liess. Einstimmig erklärten sie sowohl auf der Synode als in zwei an den Kaiser Constantius gerichteten Schreiben, dass sie nicht gesonnen seien, von dem Glauben abzuweichen,

1) Epiph. a. a. O. c. 22. Hilarius ex opere hist. fragm. 15. c. 3.
2) Vgl. Athanasius de syn. c. 8.

welchen ihre Väter zu Nicäa festgestellt haben, und sagten sich von der Gemeinschaft mit Valens und Ursacius als Anhängern der arianischen Lehre los. Diese selbst aber wussten den Kaiser zu bestimmen, dass er Abgeordnete der Synode nach Nike in Thracien kommen liess, wo denselben solange zugesetzt wurde, bis sie sich zur Annahme einer Formel verstanden, welche dieselbe war, wie die in Ariminum vorgelegte, nur mit dem Unterschied, dass sie den Sohn nicht ὅμοιος κατὰ πάντα, sondern schlechthin ὅμοιος nach der Lehre der Schrift nannte [1]). Um dieselbe Frage handelte es sich auf der Synode zu Seleucia, nur wollte man hier von dem nicänischen Symbol nichts wissen. Die Bischöfe trennten sich in zwei Parteien, an der Spitze der einen stand der Bischof Georgius von Laodicea, an der Spitze der andern Acacius, der Bischof von Cäsarea in Palästina. Nach langem Streit erklärten sich die Bischöfe der erstern Partei für die vierte antiochenische Formel, welche die specifisch arianischen Sätze verdammte, Acacius verwarf sowohl das ὁμοιούσιον als das ὁμοούσιον, ebenso aber auch das ἀνόμοιον und wollte den Sohn nur schlechthin ähnlich genannt wissen. Dieselbe Formel, welche den occidentalischen Bischöfen zu Ariminum und Nike aufgedrungen worden, wurde von Acacius und seiner Partei zu Seleucia und auf einer nachher zu Constantinopel gehaltenen Synode geltend gemacht [2]). Nur schlechthin ähnlich sollte der Sohn dem Vater sein, über diese Bestimmung wagte man aber auch nicht hinauszugehen. So wenig unter Constantius von der nicänischen Homousie die Rede sein durfte, so wenig sollte dagegen die eigentlich arianische Lehre, die auf gleiche Weise sowohl die Aehnlichkeit als die Unähnlichkeit

---

1) Vgl. Theodoret H. E. 2, 16. Dass diess der Hauptpunkt war, erhellt auch aus Hilarius ex op. hist. fragm. 14., wo ein Brief mitgetheilt ist, in welchem Valens und Ursacius eine bestimmtere Erklärung von Germinius darüber verlangten, ob er sich zu dem katholischen Glauben bekenne, wie er in Ariminum vorgelegt und von sämmtlichen Bischöfen des Orients angenommen worden sei. *Est autem hoc, sicut in ea cautum est: similem dicimus filium patri secundum scripturas, non secundum substantiam, aut per omnia, sed absolute. Si enim haec expositio immutata fuerit, manifeste quondam Basilii perfida assertio, propter quam synodus facta est, qua etiam merito damnata est, reparabitur.* Dagegen erinnerte Germinius an die Verhandlungen bei der Abfassung der dritten sirmischen Formel.

2) Vgl. Athanasius de syn. c. 30. Sokrates H. E. 2, 40. Theodoret H. E. 2, 22 f.

des Sohnes behauptete, offen bekannt werden. Den deutlichsten Beweis hievon sehen wir an dem Arianer Eudoxius, welcher in der engsten Verbindung mit Aëtius und Eunomius stand. Als er sich des bischöflichen Sitzes in Antiochien bemächtigt hatte, zog er die entschiedensten Arianer, wie namentlich den Aëtius und Eunomius, an sich, und Antiochien wurde durch ihn ein Hauptlager der arianischen Partei. Es war diess eine Hauptveranlassung der Synode zu Ancyra, indem der Bischof Georgius von Laodicea, welcher in der Nähe die der Kirche durch die Anomöer, oder eigentliche Arianer, drohende Gefahr sah, in einem Schreiben den Bischof Basilius von Ancyra aufforderte, mit aller Macht dafür zu sorgen, dass nicht durch den Schiffbruch einer so grossen Stadt das ganze Reich in's Verderben hineingezogen werde [1]. Zur Zeit der Synode von Seleucia, als der Kaiser Abgeordnete derselben zu sich berief, traten Basilius von Ancyra und Eustathius von Sebaste gegen Eudoxius auf, indem sie eine angeblich von ihm verfasste, geradezu die Unähnlichkeit des Sohns behauptende Formel dem Kaiser vorlegten. Eudoxius läugnete zwar seinen Antheil an derselben und es gelang ihm nachher sogar den bischöflichen Sitz in Constantinopel einzunehmen, allein Aëtius und Eunomius, mit welchen Eudoxius sonst ganz einverstanden war, wurden hiemit von ihm preisgegeben, sie erfuhren die kaiserliche Ungnade und ihre Lehre wurde als eine offenbar gottlose verworfen [2]. Wenn also auch, um jede Beziehung zum nicänischen Dogma abzuschneiden, der Begriff der οὐσία in keiner Form seine Anwendung auf den Sohn finden sollte, so sollte doch wenigstens nicht offen ausgesprochen werden, was aus der Verwerfung der οὐσία von selbst folgte, die wesentliche Verschiedenheit des Sohns vom Vater. Diess war die von Constantius und der ihn beherrschenden Partei erstrebte allgemeine Glaubenseinheit, welche, wie sie nur gewaltsam aufgedrungen war, so auch nur sehr schwach den hinter ihr lauernden Arianismus verbarg, der jeden Augenblick im Begriff war, seine täuschende Hülle vollends abzustreifen und das gerade Gegentheil dessen hervortreten zu lassen, was die Synode in Nicäa als allgemeine Lehre der Kirche sanctionirt hatte.

1) Vgl. Sozomenus H. E. 4, 13.
2) Theodoret H. E. 2, 23 f.

Der von Constantius ausgeübte Glaubenszwang, die Verwirrung, die er bei seinem Tode zurückliess, die Reibungen der verschiedenen Parteien an einander unter der freieren Regierung der folgenden Kaiser, die harten Bedrückungen, welche zuletzt noch unter dem arianisch gesinnten Kaiser Valens sowohl über die Semiarianer als die Homousianer ergingen, alles diess diente am Ende nur dazu, das unter allen diesen Bewegungen unverrückt stehen gebliebene nicänische Dogma als den allgemeinen Vereinigungspunkt für alle erscheinen zu lassen, welche das Verlangen hatten, aus dem endlosen Streite der Meinungen und Parteien herauszukommen. Dazu bot Athanasius selbst sehr entgegenkommend die Hand. So unversöhnlich er alles, was arianisch hiess, hasste und von sich wies, so angelegentlich war er bemüht, alle mit seiner Lehre verwandten und ihr nur nicht widerstreitenden Elemente an sich zu ziehen. Diesen Zweck einer allgemeinen Einigung hatte insbesondere die Synode, welche Athanasius im Jahr 362 mit mehreren gleichgesinnten Bischöfen, welche damals, wie er selbst, unter Julian aus der Verbannung zurückgekehrt waren, zu Alexandrien hielt. In einem nach Antiochien erlassenen Schreiben, wo noch immer die Parteien einander schroff gegenüberstanden, und selbst die Homousianer in Meletianer und Pauliner sich theilten, empfahl die Synode aus Liebe zum Frieden und im Interesse der katholischen Einheit den Grundsatz, den Andersdenkenden den Uebertritt so viel möglich zu erleichtern. Man soll nichts weiter von ihnen verlangen, als dass sie die arianische Härese anathematisiren und sich zu dem von den heiligen Vätern zu Nicäa bekannten Glauben bekennen. Auch sollen sie die anathematisiren, die von dem heiligen Geist sagen, er sei ein Geschöpf und getrennt von dem Wesen Christi. Denn dann erst sage man sich wahrhaft von der abscheulichen Härese der Arianer los, wenn man die heilige Trias nicht trenne und nichts in ihr ein Geschöpf nenne. Die aber, die sich zwar das Ansehen geben, sich zum nicänischen Glauben zu bekennen, dabei aber den heiligen Geist zu lästern wagen, verläugnen zwar den Worten nach die arianische Härese, der Gesinnung nach aber bleiben sie bei ihr. Da auch darüber eine Verschiedenheit wenigstens des Sprachgebrauchs stattfand, dass die Einen mit dem Worte Hypostase die Einheit des Wesens, die Andern aber die Dreiheit der Personen bezeichneten, so liess die Synode zwar gelten, dass man von drei Hypostasen

reden könne, ohne damit den arianischen Begriff der Trennung und Verschiedenheit zu verbinden, meinte aber, es sei auch hierin am besten, sich an die nicänische Synode zu halten, die die genaueren Bestimmungen gegeben habe, wie überhaupt jede Abweichung von ihr zu vermeiden sei, damit es nicht scheine, es hafte ihrem Lehrbegriff irgend eine Unvollkommenheit an, und damit denen kein Vorwand gegeben werde, welche am Glauben ändern und immer wieder eine neue Formel aufstellen wollen [1]). Je weniger man mit dem eigentlichen Arianismus zu thun haben wollte, und je unduldsamer und schroffer die strengern Arianer gegen die Andersdenkenden waren, um so leichter sahen die Homousianer über den Unterschied hinweg, der sie noch von den Homousianern trennte, und die letztern selbst waren mit einer diesem conciliatorischen Zweck entsprechenden Deutung ihrer Homousie ganz einverstanden. Wie es sich von Anfang an um den Begriff der οὐσία handelte, und ebendarum die consequenteren Gegner das Wort οὐσία ganz aus dem Sprachgebrauch der Trinitätslehre verbannt wissen wollten, so war Athanasius selbst bei den Homousianern schon damit zufrieden, dass sie überhaupt von einer οὐσία sprachen. Die welche sonst die nicänischen Beschlüsse annehmen und nur wegen des ὁμοούσιον noch im Zweifel seien, seien nicht als Feinde anzusehen, man dürfe sie nicht als Areiomaniten und Widersacher der Väter bekämpfen, sondern müsse mit ihnen brüderlich als mit Brüdern reden, die dieselbe Meinung haben und nur über den Namen noch uneins seien. Denn wenn sie bekennen, dass der Sohn aus dem Wesen des Vaters und nicht aus einer andern Hypostase ist, kein Geschöpf, sondern das ächte und natürliche Erzeugniss des Vaters, das als Logos und Weisheit von Ewigkeit mit dem Vater zusammen ist, so seien sie nicht fern davon, auch das Wort ὁμοούσιος anzunehmen. In die Classe solcher gehöre namentlich Basilius von Ancyra, der über den Glauben geschrieben hat. Wenn man vom Sohn nur sage, er sei ὅμοιος κατ' οὐσίαν, so sei diess nicht soviel als ἐκ τῆς οὐσίας, wodurch erst das ächte und natürliche Verhältniss des Sohns zum Vater ausgedrückt werde, da sie aber auch sagen, er sei ἐκ τῆς οὐσίας und ὁμοιούσιος, was sie damit anders ausdrücken können als das ὁμοούσιον, das beides in sich begreife, das ὁμοιούσιον und das ἐκ τῆς οὐσίας? [2]). Soweit im

1) Athanasius Tomus ad Antioch. Opp. Par. 1698. 1, 2. S. 770 f.

2) De syn. c. 41. Aehnliche Erklärungen über die Identität des ὁμοούσιον

Interesse der katholischen Einheit von dem strengen Ausdruck der Orthodoxie zeitgemäss etwas nachzulassen, gehörte ganz zum Charakter des Athanasius. In demselben Sinne hatte er ja auch nicht blos seinen Vorgänger Dionysius und selbst den Origenes gegen die Arianer, die sich auf die Auctorität dieser Kirchenlehrer beriefen, in Schutz genommen, sondern sogar die Väter der antiochenischen Synode, die den Samosatener verdammte, der Sache nach für Anhänger der Homousie erklärt, obgleich sie gerade das Wort ὁμοούσιος verworfen hatten. Aus demselben Grunde erklärt sich auch seine Nachsicht gegen den Bischof Marcellus von Ancyra, so wenig sich auch läugnen liess, dass er die Grenzlinie, die die nicänische Lehre vom Sabellianismus trennte, überschritten hatte. Da er ja aber nur im Eifer seiner Bestreitung der Arianer so weit auf die entgegengesetzte Seite hinübergekommen war, so wäre es nicht billig und sachgemäss gewesen, etwas Häretisches an ihm finden zu wollen.

Demungeachtet würden alle diese so wohl berechneten Einigkeitsbestrebungen den gewünschten, von Athanasius selbst nicht mehr erlebten Erfolg nicht gehabt haben, wenn nicht dasselbe Interesse, aus welchem einst in Nicäa die Homousie hervorgegangen war, nach dem langen Conflict, in welchem der Arianismus Staat und Kirche mit einander entzweit hatte, zuletzt beide wieder vereinigt hätte. Der Sieg der nicänischen Lehre wurde erst dadurch vollendet und für die Zukunft gesichert, dass Theodosius, dessen Regierung überhaupt für Kirche und Staat auf analoge Weise wie die Constantin's eine neue Epoche bezeichnet, die Homousie im J. 380 für das katholische Bekenntniss erklärte, und im folgenden Jahr zur neuen Sanctionirung und genaueren Bestimmung derselben, so wie zur Herstellung der allgemeinen kirchlichen Einheit zu Constan-

und ὁμοιούσιον s. bei Gieseler I, 2. S. 66. Auch Hilarius von Pictavium blieb als Vertheidiger der Beschlüsse der Synode von Ancyra bei dem Begriffe der Homousie stehen, aber die Homousie schien ihm in letzter Beziehung mit der Homousie ganz zusammenzufallen. Vgl. de syn. c. 75: *Caret similitudo naturae contumeliae suspicione: nec potest videri filius idcirco in proprietate paternae naturae non esse, quia similis est, cum similitudo nulla sit, nisi ex aequalitate naturae, aequalitas autem naturae non potest esse, nisi una sit. Una vero non personae unitate, sed generis. Haec fides pia est, haec conscientia religiosa, hic salutaris sermo est, unam substantiam patris et filii idcirco non negare, quia similis est, similem vero ob id praedicare, quia unum sunt.*

tinopel eine Synode hielt, die nach so vielen andern in der Zwischenzeit gehaltenen Synoden die wahre Bedeutung einer ökumenischen erlangte. Sieht man auf den Verlauf des langen Streits zurück, so ist auch diess eine bemerkenswerthe Erscheinung, dass in dem Gegensatz der beiden streitenden Lehrbegriffe auch der Orient und Occident einander gegenüberstehen, und der Occident auch hierin die Entwicklung des hierarchischen Princips mit grösserer Consequenz verfolgte, als der Orient, in welchem der so überwiegend vorherrschende Arianismus die Einheit der Kirche in den Zwiespalt der Sekten und Parteien zerfallen liess, und das hierarchische Interesse dem politischen aufopferte. An der römischen Kirche hatte Athanasius seine sicherste und kräftigste Stütze, römische Bischöfe, wie Julius, Liberius, Damasus, hielten seine Sache mit dem ganzen Gewicht ihrer kirchlichen Stellung aufrecht, auf allen bedeutenderen abendländischen Synoden, wie namentlich in Sardika, Ariminum, auf mehreren römischen, fand der Arianismus den nachdrücklichsten Widerstand, die grosse Mehrheit der abendländischen Bischöfe war immer der nicänischen Lehre zugethan. Welchen wichtigen Einfluss namentlich der spanische Bischof Hosius schon auf die Verhandlungen in Nicäa hatte, ist bekannt. Auch in der spätern Periode des arianischen Streits war er noch immer eine so bedeutende Auctorität, dass mit ihm erst das Ansehen der nicänischen Synode zu fallen schien [1]. Seinem Vorgang folgte eine grosse Zahl spanischer Bischöfe [2]. Ein geborener Spanier war auch der Kaiser Theodosius, in jedem Falle theilte er schon als Abendländer das kirchliche Interesse des Abendlandes. Es war somit nicht zufällig und willkürlich, sondern im ganzen Zusammenhang der bisherigen Entwicklung begründet, dass der arianische Streit zuletzt gerade diesen Ausgang nahm. Dasselbe Verdienst, das sich Alexandrien durch seinen Athanasius in der wichtigsten Lehre des christlichen Glaubens um die Sache der Orthodoxie erwarb, kommt im Abendlande der römischen Kirche zu, und es wurde daher nur anerkannt, was als geschichtliche Thatsache feststand, wenn Theodosius in seinem Gesetz vom Jahr 380 den sämmtlichen Völkern seiner Herrschaft die Lehre als Norm aufstellte, welcher in Rom der Bi-

1) Vgl. Athanasius Hist. Ar. ad mon. c. 42.
2) Athanasius a. a. O. c. 46.

schof Damasus, in Alexandrien der Bischof Petrus, der Nachfolger des Athanasius folge [1]).

Der arianische Streit hat eine sehr tiefe Bedeutung, er greift in das innerste Wesen des Christenthums ein, und man berurtheilt ihn nur sehr einseitig und äusserlich, wenn man meint, es habe sich in ihm nur um die Lehre von der Gottheit des Sohnes in dem Sinne, in welchem sie auf beiden Seiten mit den sie unterscheidenden Formeln bezeichnet wurde, gehandelt. Der Begriff, welchen beide Theile über die Gottheit des Sohnes aufstellten, war nur der in diese Form gefasste Ausdruck ihrer Ansicht von dem Wesen und Charakter des Christenthums überhaupt. Die Hauptfrage war, ob das Christenthum die höchste absolute Offenbarung Gottes ist, und zwar eine solche, durch welche sich dem Menschen in dem Sohn Gottes das an sich seiende absolute Wesen Gottes aufschliesst und so mittheilt, dass er durch den Sohn mit Gott wahrhaft Eins wird und in eine solche Wesensgemeinschaft mit ihm kommt, in welcher er seiner Begnadigung und Beseligung auf absolute Weise gewiss sein kann. Von diesem Gesichtspunkte fasste Athanasius das wesentliche Moment des Streits auf, wenn er alle Einwendungen, mit welchen er die arianische Lehre bestritt, zuletzt immer wieder in dem Hauptargument zusammenfasste, dass der ganze Inhalt des Christenthums, alle Realität der Erlösung, alles, was das Christenthum zur vollkommensten Heilsanstalt macht, völlig nichtig und bedeutungslos wäre, wenn derjenige, welcher den Menschen mit Gott einigen und zur wesentlichen Einheit mit ihm verknüpfen soll, nicht selbst der absolute Gott, oder Eines Wesens mit dem absoluten Gott, sondern auch nur ein Geschöpf wie alle andere Geschöpfe wäre. Die unendliche Kluft, welche das Geschöpf vom Schöpfer trennt, bliebe so unausgefüllt, es wäre nichts wahrhaft Vermittelndes zwischen Gott und dem Menschen, wenn zwischen beiden nichts Anderes wäre als nur Creatürliches und Endliches, oder nur ein solcher Mittler und Erlöser, wie sich die Arianer den Sohn Gottes als den nicht aus dem Wesen

---

1) Cod. Theod. 16, 1, 2: *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque nunc ab ipso insinuata declarat, quamque Pontificem Damasum sequi claret, et Petrum Alexandriae episcopum, virum apostolicae sanctitatis.*

Gottes Gezeugten und mit ihm gleich Ewigen, sondern als den aus Nichts Geschaffenen und zeitlich Entstandenen in seinem wesentlichen Unterschied von Gott denken. In derselben Weise, wie der Charakter der athanasianischen Lehre in dem Bestreben besteht, das Verhältniss des Vaters und Sohns und in ihm das Gottes und des Menschen als Einheit und Wesensgemeinschaft aufzufassen, hat dagegen die arianische die entgegengesetzte Tendenz einer Trennung, durch welche, wie der Vater und Sohn, so auch Gott und Mensch unter den abstrakten Gegensatz des Endlichen und Unendlichen gestellt werden. Während also nach Athanasius das Christenthum die Religion der Einheit Gottes und des Menschen ist, kann nach Arius das Wesen der christlichen Offenbarung nur darin bestehen, dass der Mensch des Unterschieds sich bewusst wird, welcher ihn, wie alles Endliche, von dem absoluten Wesen Gottes trennt. Welchen Werth hat aber, muss man fragen, so betrachtet, das Christenthum, wenn es statt den Menschen Gott näher zu bringen, vielmehr nur die Kluft zwischen Gott und dem Menschen befestigt? Allein auch dem Arianismus ist das Christenthum die absolute Religion, nur ist ihm das Absolute der Religion, da er es nicht in eine Einheit und Wesensgemeinschaft setzen kann, die sich erst praktisch realisiren muss, ein rein theoretisches Verhalten. Mag auch Gott, als der Absolute, in der Absolutheit seines Wesens so rein in sich abgeschlossen sein, dass selbst der Sohn ihm fremd ist und in keiner Wesensgemeinschaft zu ihm steht, so ist nun eben diess nicht blos das Höchste, das der Mensch erreichen kann, sondern auch das Wichtigste, das es für ihn gibt, zu wissen, was Gott an sich ist, und wie sich das Endliche in seinem wesentlichen Unterschied zu ihm verhält. In diesem Sinn sprachen die Arianer von der Ungezeugtheit des Vaters und der Gezeugtheit des Sohnes auf eine Weise, dass nach ihrer Ansicht diese beiden Begriffe das ganze Wesen des Christenthums zu enthalten schienen. Hiemit stellten sie sich auf den Standpunkt eines Rationalismus, welcher das Wesen der Religion in ein rein theoretisches Erkennen setzt. Es gibt für den Menschen nichts Höheres als das Wissen, und die verdienen nach Eunomius gar nicht den Christennamen, die von der göttlichen Natur und der Art und Weise der Zeugung behaupten, dass man nichts von ihr wisse. Hier ist nun aber schon der Punkt, wo der abstrakte Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, von welchem der Arianismus

ausgeht, sich selbst aufhebt und in sein Gegentheil umschlägt. Ist das Wissen das Höchste und das Objekt des Wissens das an sich seiende Wesen Gottes, so stellt sich eben damit das wissende Subjekt, das dem Unendlichen, als dem Objekt seines Wissens, gegenüber das Endliche ist, über den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, und das Unendliche ist gleichsam nur dazu da, dass das endliche Subjekt an ihm der Unendlichkeit seines Wesens, die eben das Wissen ist, sich bewusst werden kann. Indem das wissende Subjekt das Unendliche als das an sich Seiende (als das vom Bewusstsein unabhängige Ding an sich) von sich unterscheidet, aber eben durch diese Unterscheidung den Begriff seines Ansichseins völlig erschöpft zu haben glaubt, steht es mit dieser Absolutheit seines Wissens nicht als Endliches dem Unendlichen gegenüber, sondern vielmehr als höheres begreifendes Princip über demselben. Diess ist jene rein formelle Verstandesdialektik, vermöge welcher die Arianer die Ungezeugtheit des Vaters in ihrem Unterchied von der Gezeugtheit des Sohnes für die Substanz Gottes selbst erklärten, welche sodann in ihrer weitern Consequenz zu jener subjektiven Selbstgewissheit wurde, in welcher Aëtius und Eunomius sich sogar zu dem Ausspruch für berechtigt halten konnten, sie kennen Gott so gut wie sich selbst, Gott selbst wisse von seinem Wesen nicht mehr, als wir von ihm wissen. Der Arianismus ist in seiner letzten Consequenz der entschiedenste Rationalismus, welcher in seinen abstrakten Verstandesbegriffen und Kategorieen das objektive Wesen der Dinge selbst zu haben glaubt. Die Religion ist ihm daher vor allen ein blosses Wissen, und es muss für ihn alles, was sich auf das Verhältniss Gottes und des Menschen bezieht, klar und durchsichtig sein. Er ist der Feind von allem Mystischen und Transcendenten, von allem, was sich nicht dialektisch definiren und auf bestimmte Begriffe bringen lässt. Da es für ihn keine reale Gemeinschaft Gottes und des Menschen gibt, Gott und Mensch dem Wesen nach dualistisch von einander getrennt sind, so kann der Inhalt der Religion, so weit er nicht rein theoretisch ist, nur darin bestehen, dass der Mensch den Willen Gottes kennt und befolgt. Ist alles, was sich auf das Wesen Gottes bezieht, etwas rein Theoretisches, das für den Menschen, so bald er weiss, was es an sich ist, keine weitere praktische Bedeutung hat, so ist das das Verhältniss des Menschen zu Gott vermittelnde Band nur der vom Wesen unterschiedene

Wille, sowohl der Wille Gottes, in welchem Gott sich dem Menschen offenbart, als auch der Wille des Menschen selbst, sofern der Mensch durch ihn sich in das dem Willen Gottes entsprechende Verhältniss zu Gott setzt. Der Unterschied der beiderseitigen Standpunkte und die dadurch bedingte wesentlich verschiedene Auffassung des Wesens der Religion und des Christenthums stellt sich sehr charakteristisch an der arianischen Ansicht von der Sündenvergebung dar. Beruht nach Athanasius alles darauf, dass der Logos als Gottes eigener und aus dem Vater seiender Logos das Fleisch angenommen und Mensch geworden ist, weil er ja als blosses Geschöpf die Menschen nicht hätte mit dem Schöpfer verknüpfen, nicht das Verdammungsurtheil Gottes aufheben und die Sünde vergeben können, so hielten die Arianer entgegen, auch wenn der Logos ein Geschöpf sei, habe er ja durch sein blosses Wort den Fluch der Sünde aufheben können. Nicht darauf kommt es also an, was der Logos an sich ist, ob er von Natur Gott ist oder nicht, sondern nur darauf, was durch ihn als Wort oder Wille Gottes ausgesprochen wird. Das Christenthum ist somit wesentlich nicht ein reales Verhältniss, in das sich Gott durch Christus zu den Menschen setzt, sondern die Verkündigung und Offenbarung seines Willens, und wenn es diess ist, was kann dem verkündigten und geoffenbarten Willen Gottes auf der Seite des Menschen anderes entsprechen, als die Befolgung desselben? Es erhellt hieraus, welche wichtige Bedeutung der arianische Streit hat, obgleich er sich zunächst nur auf den Begriff des Sohnes zu beziehen scheint. Allein dieser Begriff ist nur die concrete Form, in welcher die dem Streite zu Grunde liegende allgemeinere Frage für das Bewusstsein fixirt wurde, wie ja überhaupt in der jedesmaligen Vorstellung von der Person Christi sich eigentlich nur die Ansicht reflectirt, die man von dem Werke Christi oder dem Wesen des Christenthums überhaupt sich macht. Die Aufgabe ist daher, sich klar zu machen, wie die ganze Ansicht vom Christenthum eine wesentlich andere ist, je nachdem man über die Person Christi entweder athanasianisch oder arianisch denkt, dass, wenn man den Sohn auch nur so weit unter den Vater herabsetzt, als diess nach der semiarianischen Vorstellung geschah, die unvermeidliche Folge hievon nur eine solche Degradirung und Rationalisirung des Christenthums sein kann, durch welche es mehr und mehr in die Reihe der gewöhnlichen menschlichen Erscheinungen gesetzt wird. Der aria-

nische Logosbegriff ist in seinen verschiedenen Modificationen ganz auf dem Wege, in Christus nur so weit noch einen ihn besonders auszeichnenden göttlichen Charakter anzuerkennen, als ein solcher ihm in der Folge auch von den Socinianern und Rationalisten zugestanden werden konnte. Diess war also das eigentliche Objekt der Bestreitung der arianischen Logoslehre, und auf so vielen Punkten der Polemik des Athanasius ist deutlich genug zu sehen, wie er sich dieses wichtigsten Streitmoments bewusst war. In diesem Interesse kämpft er mit aller Macht seines Geistes gegen jeden Versuch, den ewigen, dem Vater gleich wesentlichen Logos dem absoluten Punkt zu entrücken, der nicht aufgegeben werden durfte, wenn nicht mit ihm die ganze absolute Bedeutung, die das Christenthum für ihn hatte, verloren gehen sollte. Fragt man aber, was durch den Sieg der Homousie gewonnen wurde, so war zwar das arianische Extrem abgeschnitten, allein das, was auf der andern Seite ihm gegenüberstand, war auch wieder nur eine nicht minder grosse Einseitigkeit. Wäre die arianische Logoslehre in einen sehr beschränkten Rationalismus ausgelaufen, so trug dagegen die athanasianische den Charakter eines überspannten Supranaturalismus an sich. Wurde schon während des Streits, indem man sich nur an den abstrakten Begriff des Logos hielt, das religiöse Moment der Sache von dem dialektischen und spekulativen zurückgedrängt, so vergass man noch mehr, nachdem einmal der Begriff der Homousie festgestellt war, das eigentliche Interesse, das den grossen Gegensatz hervorgerufen hatte. Man hatte nun zwar in der Homousie einen Begriff, der die adäquateste Bestimmung des fraglichen Verhältnisses zu sein schien, aber er war so transcendent und so einzig in seiner Art, dass das denkende Bewusstsein sich nie mit ihm befreunden konnte; alle Ausdrücke und Formeln, mit welchen man ihn umgab, um ihn gegen Missverständnisse zu schützen und auf der schmalen Linie zu halten, auf die er gestellt war, konnten seinen Widerspruch gegen die Vernunft nicht verhüllen, und jeder ernstlicher gemachte Versuch, das Unbegreifliche zu begreifen und unter die Kategorieen des Denkens zu bringen, hatte nur die Folge, dass man immer wieder auf die eine oder die andere der beiden entgegengesetzten Seiten hinübergerieth, und mit unvermeidlicher Consequenz bald dem Sabellianismus, bald dem Tritheismus anheimfiel. Gegen einen so abstrakten transcendenten Supranaturalismus ist ein Rationalismus,

wie der arianische, bei aller seiner Einseitigkeit immer wieder in seinem Rechte [1]).

2. Der nestorianische und eutychianische Streit.

Die Construktion des Dogma ging mit der Lehre vom Logos und seiner Homousie so sehr von dem äussersten Punkte der transcendenten Region, welcher diese Begriffe angehören, aus, dass es in seiner weiteren Entwicklung der Natur der Sache nach nur vom Göttlichen zum Menschlichen sich fortbewegen konnte. Aber es konnte ja auch das christliche Bewusstsein, so hoch auch die theologische Spekulation den Begriff des Logos stellte, und so sehr sie ihn allem Menschlichen und Creatürlichen entrückte, doch nie vergessen, dass er bei allem, was er seiner absoluten göttlichen Natur nach war, zugleich Erlöser der Menschen war, ja sogar, dass er nur, um wahrer Erlöser im höchsten und vollsten Sinne zu sein, mit allen jenen transcendenten Prädikaten gedacht werden musste. Athanasius wenigstens hält beides auf gleiche Weise fest, als gleich wesentliche Momente des christlichen Bewusstseins, dass Christus sowohl Gott als Mensch ist, dass wie er als Logos von Ewigkeit Gott und Sohn ist, so durch Annahme des Fleisches aus der Jungfrau, der Gottesgebärerin, auch Mensch geworden ist, und im Fleische, oder in seinem eigenen Leibe, alles Eigenthümliche des Fleisches, alle Affektionen und Schwachheiten desselben an sich hatte. Der Begriff der Erlösung, als der Grundbegriff des christlichen Bewusstseins, schloss von selbst sowohl das Eine als das Andere in sich. Denn wären nicht die Werke der Gottheit des Logos durch den Leib geschehen, so wäre der Mensch nicht göttlich geworden, und ebenso hinwiederum, wenn nicht das Eigenthümliche des Fleisches vom Logos prädicirt würde, wäre der Mensch nicht vollkommen davon befreit worden, sondern, wenn hierin auch nur etwas gefehlt hätte, wäre Sünde und Vergänglichkeit wie zuvor im Menschen geblieben. Im Fleische soll also Christus alles Menschliche mit dem Menschen getheilt haben und vollkommener Mensch gewesen sein, und doch ist bei Athanasius immer nur vom Fleische oder dem Leibe Christi, nicht aber von einer Seele Christi die Rede, obgleich die Arianer, um den Logos in Christus zum Subjekt aller sinnlichen Affektionen

1) Vgl. Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit Th. 1. S. 342 f.

und menschlichen Schwachheiten zu machen, und eben daraus auf das Mangelhafte seiner göttlichen Natur zu schliessen, ausdrücklich läugneten, dass Christus auch eine menschliche Seele gehabt hatte. Erst in dem Schreiben, das Athanasius im Namen der alexandrinischen Synode im Jahr 362 an die Antiochener erliess, wurde die Frage über die Seele Christi als ein besonderer Punkt hervorgehoben, und die Erscheinung des Erlösers im Fleische, da auch darüber ein Streit entstanden sei, näher so bestimmt, dass der Erlöser keinen Leib ohne Seele, Empfindung und Geist gehabt habe, weil es nicht möglich gewesen sei, dass, wenn der Erlöser um unserer willen Mensch geworden, sein Leib ohne Geist war, und nicht blos der Leib, sondern auch die Seele in dem Logos selbst erlöst worden sei. Der Gegensatz gegen die Arianer konnte freilich von selbst auf diese Behauptung führen, gleichwohl aber scheint Athanasius erst in Folge eines von einer andern Seite gegebenen Impulses auf diesen Punkt eingegangen zu sein. Wenn die Arianer von Christus geradezu sagten, er sei kein vollkommener Mensch gewesen, weil er keine menschliche Seele gehabt habe, sondern statt der Seele Gott oder der Logos in seinem Fleisch gewesen sei, so lag zwar der Anstoss, welchen man an dieser Behauptung nehmen konnte, nahe genug, wie sollte sie aber widerlegt werden, wenn die Arianer ihren Satz dadurch begründeten, dass, wenn Christus auch eine menschliche Seele gehabt hätte, eben damit zwei verschiedene, sich durch sich selbst bestimmende Principien, die möglicher Weise auch in Zwiespalt und Widerstreit mit einander kommen konnten, in ihm gewesen wären? Auf diesen Punkt konnte man sich erst einlassen, wenn man auch schon die Antwort, die auf diese Frage zu geben war, bereit hatte. Diess war bei Apollinaris der Fall, aber aus der gewaltsamen Art, wie er die Frage löste, ist wohl auch zu schliessen, dass er der Erste war, welcher ihre Beantwortung versuchte, und erst der neue noch grössere Anstoss, welchen es durch seine eigenthümliche Theorie gab, brachte nun diese Frage in Bewegung. Mit je grösserem Nachdruck Apollinaris auf die gottmenschliche Einheit der Person Christi drang, um so wahrscheinlicher ist, dass er von der Zweiheit ausging, welche die Arianer als die nothwendige Folge der Annahme einer menschlichen Seele Christi geltend machten. Christus sollte also eine unzertrennliche, jede Möglichkeit eines Widerspruchs ausschliessende Einheit sein, zugleich sollte aber auch

auf die Arianer die doppelte Rücksicht genommen werden, dass weder mit ihnen Christus eine menschliche Seele abgesprochen, noch das zugegeben wurde, was sie als die Folge hievon betrachtet wissen wollten. Da nun Apollinaris nicht die arianische Ansicht vom Logos hatte, sondern, wie es scheint, die athanasianische, so glaubte er alle Schwierigkeiten durch die Annahme gelöst zu haben, der göttliche Logos habe in Christus nicht die Stelle einer menschlichen Seele, sondern nur die des von der Seele unterschiedenen Geistes vertreten. So befriedigend aber auch diese Theorie in Betreff der Person Christi scheinen mochte, so fragte sich nun doch erst, wie durch sie auch die Realität der Erlösung begründet war. Da man das eigentliche Princip der Erlösung nicht sowohl in das Werk Christi zu setzen pflegte, als vielmehr in seine Person, d. h. in die Gemeinschaft und Einheit, in welche durch ihn Menschliches und Göttliches zu einander gekommen waren, und somit voraussetzte, was Christus erlöst habe, müsse er auch angenommen haben, er könne den Menschen nur so weit erlöst haben, als er selbst Mensch geworden war, so fällt hier von selbst die Lücke in die Augen, welche die Theorie des Apollinaris offen liess. Sie steht in dieser Hinsicht, was die Realität der Erlösung betrifft, auf gleicher Linie mit der arianischen Lehre. Es fehlt der einen wie der Andern das Princip einer realen Einheit Gottes und des Menschen. Die arianische Lehre hat kein solches wegen ihres zu geringen Logosbegriffs, und weil überhaupt auf dem Standpunkt ihres abstrakten Dualismus das an sich Göttliche und das Menschliche ebenso wenig zur Einheit zusammengehen können, als das Endliche und Unendliche. Eine solche Einheit realisirte zwar Apollinaris durch seine Theorie in der Person Christi, allein sie konnte nicht auf dieselbe Weise auch in der Menschheit überhaupt vollzogen gedacht werden, da ja Apollinaris gerade denjenigen Theil des menschlichen Wesens, in welchem das Princip der menschlichen Persönlichkeit besteht, an der gottmenschlichen Einheit der Person des Erlösers nicht theilnehmen liess. Auch Apollinaris konnte daher so wenig als die Arianer eine reale Erlösung und Versöhnung in dem Sinne des Athanasius annehmen, sondern nur eine moralische. Die Apollinaristen, sagt Athanasius [1], lassen die Glaubenden nur durch Aehnlichkeit und

---

1) Contra Apollin. 2, 11.

Nachahmung selig werden, und nicht durch Erneuerung und dadurch, dass Christus der Erstling ist; sie reden von der Erlösung so, wie wenn Gott mit der Menschheit noch nicht versöhnt wäre, und bilden sich vergebens ein, die Neuheit des denkenden und das Fleisch bewegenden Geistes in sich bewirken zu können, indem sie sich vorstellen, es könne diess auf dem Wege der Nachahmung geschehen, und dabei nicht bedenken, dass Nachahmung nur dann stattfinden kann, wenn schon etwas Thatsächliches vorangeht, d. h. durch die Menschwerdung Gottes schon ein neues göttliches Princip der Menschheit mitgetheilt und ihr eingepflanzt worden ist. Konnte nun aber Apollinaris diesen Begriff der Erlösung sich nicht aneignen, so legte er dagegen um so mehr alles Gewicht darauf, dass nur nach seiner Theorie der Erlöser so absolut unsündlich gedacht werden könne, wie er seinem Begriff nach sein soll, sofern nur, wenn der göttliche Logos an der Stelle des menschlichen ist, jene Wandelbarkeit nicht stattfindet, aus welcher jeden Augenblick die wirkliche Sünde hervorgehen kann. Seine Theorie ist unstreitig ihrer ganzen Anlage nach ein sehr sinnreicher, wohl durchdachter Versuch zur Lösung des hier vorliegenden Problems, und es lässt sich nicht verkennen, dass sie gerade in dem Hauptpunkte, der persönlichen Einheit des Erlösers, als der Einheit eines mit sich identischen Selbstbewusstseins, einen sehr einleuchtenden Vorzug hat, allein sie stiess auf doppelte Weise gegen das christliche Bewusstsein der Zeit so sehr an, dass sie allgemein den entschiedensten Widerspruch gegen sich hervorrief. Einen in seiner menschlichen Natur so verstümmelten und gerade des edelsten Bestandtheils derselben so gewaltsam beraubten Erlöser konnte man sich ebenso wenig gefallen lassen, als die Verkürzung, welche die Thatsache der Erlösung dadurch zu erleiden schien, dass sie nicht auf den ganzen Menschen bezogen werden konnte, wodurch überhaupt die ganze Art und Weise der Erlösung völlig ungewiss werden musste. Die Frage war nur, welcher andere besser zum Ziele führende Weg einzuschlagen war, und diese Frage musste sich um so ernstlicher aufdringen, da Apollinaris, wenn auch seine eigene Theorie keinen Beifall fand, in jedem Falle das Verdienst hatte, durch seine Kritik der bisherigen Vorstellung die Schwierigkeiten, die die Lösung der Frage hatte, in das hellste Licht gesetzt zu haben. Vergleicht man nun aber die Ansicht, welche die zum athanasianischen Dogma sich bekennenden

Kirchenlehrer, wie namentlich Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, der Lehre des Apollinaris entgegensetzten, mit der letztern, so kann man es sich erst erklären, warum Athanasius selbst in die Frage über die Seele Christi, so nahe sie ihm gelegt wurde, nie recht eingehen wollte. Man konnte jetzt zwar diese Frage, nachdem sie durch Apollinaris in Bewegung gekommen war, nicht mehr auf sich beruhen lassen, Christus sollte jetzt auch eine menschliche Seele und einen menschlichen Geist haben, aber man sprach im Grunde nur so davon, dass man die kaum behauptete Realität ihrer Existenz wieder aufzuheben suchte. Dasselbe, was Apollinaris auf quantitativem Wege versucht hatte, sollte nun auf qualitativem erreicht werden. Hatte er sich dadurch geholfen, dass er denjenigen Bestandtheil der menschlichen Natur, welcher sich in die persönliche Einheit des Gottmenschen nicht fügen wollte, aus ihm herausnahm, so erlaubte man nun zwar eine solche mechanische Operation sich nicht mehr, man liess dem Erlöser alles, was zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehört, auch jenen Theil derselben, aber man schwächte seine Realität so sehr, dass sie im Grunde nichts mehr zu bedeuten hatte. Der menschliche Geist sollte zwar nicht ausgeschlossen sein, aber welche Stelle blieb für ihn, wenn man doch wieder nur vom Geist und Fleisch sprach und die beiden Elemente, aus welchen die Person Christi zu construiren ist, das Göttliche und das Menschliche, nur in dasselbe Verhältniss zu einander zu setzen wusste, in welchem Geist und Fleisch, Seele und Leib, oder das Unendliche und Endliche, das Unsterbliche und Sterbliche zu einander stehen? Alle Realität, alle Selbstständigkeit und Persönlichkeit fiel nur auf die Seite des Göttlichen, das Menschliche verschwand vor dem Göttlichen, ja man ging über Apollinaris, welcher in der Einheit doch immer noch den Unterschied festhielt, sogar darin noch hinaus, dass man das Menschliche geradezu in das Göttliche übergehen liess. Die göttliche Natur sei, behauptete namentlich Gregor von Nyssa, stets eine und dieselbe, das Fleisch für sich aber zwar das, was unser Verstand und Sinn an ihm wahrnimmt, in der Vereinigung mit der Gottheit aber bleibe es nicht mehr in seinen eigenen Grenzen und Idiomen, sondern werde in das Höhere und Ueberwiegende aufgenommen. Alles, was die fromme Betrachtung an dem göttlichen Logos erkenne, habe auch der vom Logos Angenommene, man dürfe daher nicht beides als getrennt für sich betrachten, son-

dern in der Vereinigung mit dem Göttlichen sei die vergängliche Natur umgeschaffen und zur Theilnahme an der Macht der Gottheit erhoben worden, gerade so, wie man von einem in das Meer gegossenen Tropfen Essig sagen könne, er sei Meerwasser geworden, weil er seine natürliche Eigenthümlichkeit durch das Uebergewicht der unermesslichen Flüssigkeit verliere. Ist alles, was als Eigenschaft der menschlichen Natur an Christus erschien, in die Natur des Göttlichen übergegangen, so ist das Menschliche eine blosse Hülle des Göttlichen, nur die Form seiner Existenz, ein wesenloser Schein, und man kann nicht behaupten, dass Christus eine wahrhaft menschliche Natur gehabt habe. Da man auf diesem Wege immer nur die Einheit im Auge hatte, um jeden Unterschied in ihr auszugleichen und aufzuheben, so konnte man, nachdem ja auch schon Apollinaris von Einer Natur gesprochen hatte, ebenso gut von Einer Natur, wie von Einer Person reden, und da diese Einheit nur dadurch zu Stande kommen konnte, dass sich das Menschliche zum Göttlichen auf dieselbe Weise verhalten sollte, wie das selbstlose Accidenz zur Substanz, so ist das Charakteristische dieser Theorie eine Transcendenz des Göttlichen, welche auf analoge Weise, wie in der Trinitätslehre, so sehr an der reinen Identität des Göttlichen mit sich selbst festhält, dass der Unterschied immer nur ein scheinbarer blieb und sein Recht gegen die Einheit nicht behaupten konnte.

Auch jetzt kam es also, wie im arianischen Streit, darauf an, das Recht des Unterschieds gegen eine Einheit, welche keinen wahren und wirklichen Unterschied gelten lassen wollte, geltend zu machen. War der Arianismus in seinem Rechte, wenn er den Sohn nicht schlechthin mit dem Vater identificirt, sondern von ihm unterschieden wissen wollte, so hatte man dasselbe Recht, im Gegensatz zu einer Ansicht, welche in der Person Christi das Menschliche ganz in dem Göttlichen aufgehen lassen zu wollen schien, die Realität des Menschlichen und seinen wesentlichen Unterschied vom Göttlichen hervorzuheben. Es ist diess der Standpunkt der antiochenischen Kirche, wie sie jetzt mit ihrem unterscheidenden Charakter der alexandrinischen gegenübertrat. Schon von diesem Gesichtspunkt aus ist das theologische Interesse, das sie vertritt, wesentlich dasselbe mit demjenigen, das dem Arianismus zu Grunde liegt. Aber auch äusserlich gehört der neue Gegensatz, welcher in der Lehre von der Person Christi in der antiochenischen Theologie

gegen die alexandrinische sich erhob, demselben geschichtlichen Gebiet an, in welchem der Arianismus seine grösste Bedeutung hatte. Sehen wir auch, was den Ursprung des Arianismus betrifft, von der persönlichen Beziehung ab, welche Arius und Eusebius von Nikomedien zu dem antiochenischen Presbyter Lucian gehabt haben sollen, so hatte ja der Arianismus die weit überwiegende Mehrzahl seiner Bekenner unter den der antiochenischen Kirche mehr oder minder sich anschliessenden Orientalen. So streng der Arianismus den gezeugten Sohn und den ungezeugten Vater wie Endliches und Unendliches unterschieden hatte und wenigstens in der Unterordnung des Sohns unter den Vater den Unterschied beider festgehalten wissen wollte, so streng sollte jetzt, nachdem der Begriff der Homousie über alle andern Lehrformeln gesiegt und das ganze Gebiet der eigentlichen Theologie für sich in Besitz genommen hatte, in der Lehre von der Person Christi Göttliches und Menschliches auseinandergehalten werden. Es ist diess keine zufällige blos individuelle Ansicht, sondern eine allgemeine, auf ihrem eigenthümlichen Recht beruhende principielle Richtung, die in der Lehre von der Person Christi nur den Punkt gewann, auf welchem sie zu ihrem bedeutungsvollsten Ausdruck kommen konnte. Zuvor schon, ehe die beiden einander gegenüberstehenden Richtungen am Dogma in Streit geriethen, hatten sie auf einem andern Gebiet sich aneinander gemessen, in der Erklärung der Schrift, in welcher die Antiochener erklärte Gegner der allegorisirenden Methode der Alexandriner waren. Bedenkt man, in welchem engen Zusammenhang dieselbe mit dem Charakter der alexandrinischen Theologie stand, wie es durch sie erst möglich wurde, das Heterogenste zu combiniren und sich in eine Region zu erheben, in welcher, was durch Begriffe bestimmt werden sollte, in das Vage bildlich mystischer Anschauungen zerfloss, so ergibt sich hieraus, welchen wichtigen Einfluss die Verschiedenheit der Interpretationsgrundsätze, deren Bedeutung die Antiochener sehr klar erkannten, und auch in besonderen Schriften erörterten, auf ihre dogmatische Ansicht haben musste. Das Eigenthümliche dieser Richtung bestand überhaupt darin, dass es ihr vor allem um klare und bestimmte Begriffe zu thun war, sie hielt sich an das Gegebene, fasste es als das auf, was es für sich war, ging von ihm, als dem festen Punkte, welchen man nicht aus dem Auge verlieren durfte, aus, und statt über den Un-

terschied hinwegzusehen, hielt sie ihn vielmehr fest, um das seiner Natur nach Verschiedene auch in der Reflexion auseinanderzuhalten. Da die Männer, welche die Hauptrepräsentanten dieser Richtung sind, Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsvestia, nicht nur zu den angesehensten Kirchenlehrern jener Zeit gehörten, sondern auch die gemeinsame Richtung mit methodischer Consequenz und mit aller Energie einer selbstständigen Schule verfolgten, so bildete sich auf diesem Wege ein dogmatischer Gegensatz, welcher, wenn sich auch in ihm nur der frühere der arianischen Periode erneuerte, doch eine ganz andere, weit tiefere Bedeutung hatte, und der Gefahr, für häretisch zu gelten, nicht so leicht unterliegen konnte. Wie jene Antiochener in der Erklärung der Schrift vor allem auf den buchstäblichen und geschichtlichen Sinn drangen und so viele Stellen, in welchen die Allegoristen nur den göttlichen Inhalt ihrer transcendenten Dogmen sahen, von Menschlichem, menschlichen Personen und Verhältnissen, verstanden wissen wollten, so lag ihnen auch in der Lehre von der Person Christi das Menschliche am nächsten. Hatte man bisher immer nur die göttliche Natur Christi in's Auge gefasst und über ihr die menschliche so gut wie nicht beachtet, so sollte nun auch seine menschliche Seite zur Anerkennung kommen und ihr dasselbe Recht eingeräumt werden, das bisher nur die göttliche gehabt hatte. Die Antiochener konnten sich keine klare Vorstellung von der Persönlichkeit Christi machen, wenn sie nicht vor allem wussten, was er als Mensch in der vollen Bedeutung seiner menschlichen Natur gewesen war. Der Hauptpunkt, von welchem Theodorus von Mopsvestia ausging, war der von ihm auch in einer eigenen Schrift gegen Apollinaris behauptete und begründete Satz, dass Christus eine selbstständige menschliche Seele gehabt habe. Ohne diese Voraussetzung schien ihm nicht nur die ganze menschliche Erscheinung Christi völlig unerklärlich zu sein, sondern auch sein Leben nicht unter den Gesichtspunkt einer durch allmählige Uebung frei sich entwickelnden sittlichen Kraft gestellt werden zu können. Diess war für ihn das Hauptmoment. Auch das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi konnte er sich daher nur als ein moralisch vermitteltes denken. Wenn auch der göttliche Logos mit dem von ihm angenommenen Menschen schon in dem Moment seiner Empfängniss und Geburt sich vereinigt haben sollte, so konnte doch das Göttliche in ihm nur fördern und

unterstützen, was zunächst von dem Menschen selbst ausging und die natürliche Entwicklung seiner eigenen sittlichen Kraft war, und selbst diese Einwirkung leitete er nicht sowohl von der Vereinigung mit dem Logos ab, als vielmehr von dem Einflusse des heiligen Geistes, unter welchem er stand. Was sollte man sich aber unter diesem Einflusse denken, wenn Theodor ausdrücklich behauptete, dass sich Gott zu Christus weder substanziell noch dynamisch auf andere Weise verhalte als zu allen andern Menschen, und das ganze Verhältniss nur auf den Begriff des göttlichen Wohlgefallens und Wohlwollens zurückführte? Gott und Mensch sind also hier ebenso getrennt, wie nach den Arianern der Vater und der Sohn, sie sind nach dem von Theodor gebrauchten Bilde nur so Eins, wie Mann und Frau, wenn sie ehelich verbunden sind, nicht mehr zwei sind, sondern Ein Fleisch, nicht mehr zwei Personen, sondern Eine Person aber in zwei von einander unterschiedenen Naturen, die jedoch ebensogut Personen als Naturen genannt werden können. Es ist zwischen beiden nur eine moralische Einheit, wie sie Theodor mit dem Ausdruck συνάφεια bezeichnete, eine Verknüpfung, bei welcher jede der beiden verbundenen Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit und vollen Integrität bleibt.

In Nestorius und Cyrillus, den beiden Patriarchen von Constantinopel und Alexandrien, brach der längst vorhandene Gegensatz der beiden divergirenden Lehrbegriffe in einen offenen Streit aus, welcher mehr als irgend eine andere Streitigkeit dieser Art die Kirche erschütterte und spaltete. Er entzündete sich an einem Worte, in welchem die Einheit und der Unterschied der beiden Elemente, welche hier ebenso vereinigt als auseinandergehalten werden sollten, in ihrer schärfsten Spitze sich berührten, dem der Jungfrau Maria gegebenen Prädikat der Gottesgebärerin. Ohne Bedenken hatte man sich bisher desselben im kirchlichen Sprachgebrauch bedient, nun aber fragte man nach der Berechtigung hiezu. So sehr es zur Verherrlichung der Maria gereichte, so heidnisch schien es zu lauten, Gott von einem menschlichen Weibe, den Schöpfer von einem Geschöpf geboren werden zu lassen. Um die Bestreitung und Vertheidigung dieses Prädikats bewegte sich der ganze Streit. Bestritt man es mit Nestorius, so musste man die Naturen in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinanderhalten, vertheidigte man es mit Cyrillus, so musste man ihrer Einheit den intensivsten Ausdruck

geben. Es erneuerte sich somit nur der alte Streit über den Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschied. Die Hauptfrage musste jedoch sein, wie man sich auf beiden Seiten der Folgerungen zu erwehren wusste, welche die nothwendige Consequenz des aufgestellten Begriffs zu sein schienen. Der Natur der Sache nach konnte diess auf der einen Seite so wenig als auf der andern gelingen. Dem Nestorius wurde die Zweiheit der Naturen zu einer Zweiheit der Personen. Der göttliche Logos ist eine Person für sich und ebenso der Mensch Jesus. Die Einheit beider begründet Nestorius durch die Versicherung, dass er, wenn er auch die Naturen trenne, sie doch in Hinsicht der beiden auf gleiche Weise gebührenden Verehrung vereinige; sie ist daher nur eine vorgestellte, nur in dem Bewusstsein des die Naturen auf einander beziehenden und über ihren Unterschied hinwegsehenden Subjekts gesetzt, also keine reelle und objektive, sondern eine blos ideelle und nominelle. Sofern sie aber doch irgend einen reellen Grund haben muss, und ein solcher in der substanziellen Verschiedenheit der Naturen nicht angenommen werden kann, kann sie nur in den Willen gesetzt werden. Die Einheit, in welcher die beiden Naturen oder Personen zu Einer Person werden, ist eine moralische: das eigenthümliche Verhältniss, in welchem der Mensch Jesus zu dem göttlichen Logos auf solche Weise steht, dass die an sich nur der göttlichen Natur zukommende Verehrung auch auf die menschliche Natur übergeht, ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass der Mensch Jesus durch die sittliche Vollkommenheit, die er vermöge der Freiheit seines Willens erstrebte, sich des göttlichen Wohlgefallens in immer höherem Grade würdig machte. Es ist somit keine wahre Einheit und Einigung, sondern eine blosse Verknüpfung, und Cyrillus konnte mit Recht sagen, es sei nach dieser Lehre nur Gnade und Wohlgefallen von Seiten Gottes, dass der aus der Jungfrau Geborene mit dem Namen des Logos benannt werde; wenn auch von einer Menschwerdung die Rede sei, werde sie ihm nur desswegen zugeschrieben, weil er mit dem aus der Jungfrau Gebornen, als einem heiligen Menschen, verbunden war; Geburt, Leiden, Tod und Auferstehung, alles diess gehe den Logos Gottes nichts an, sondern nur den Menschen, von welchem es allein ausgesagt werden könne. Wie Nestorius die beiden Naturen so trennt, dass der Unterschied das weit Ueberwiegende ist, so ist dagegen dem Cyrillus die Einheit so sehr das Reale, dass

der Unterschied ein blos ideeller wird. Durch eine unbegreifliche Vereinigung sind ungleiche und verschiedenartige Naturen so Eins geworden, dass an keine Trennung und Verschiedenheit zu denken ist, nur der Verstand verweilt bei der Betrachtung der Verschiedenheit der Naturen, aber in dieser Betrachtung stellt sich zugleich der Zusammenschluss der Naturen zur Einheit dar, die weder eine Vermischung der beiden Naturen noch eine Verwandlung der einen in die andere ist, da Gott unwandelbar sich gleich bleibt, und auch das Fleisch sich nicht in die göttliche Natur verwandelt, weil Gott sonst nicht Fleisch geworden wäre. So unendlich gross der Unterschied der Gottheit und der Menschheit ist, so sind doch beide in Christus so Eins geworden, dass derselbe als Gott zugleich Mensch und als Mensch zugleich Gott ist, Gott als Mensch geboren und die Jungfrau mit Recht Gottesgebärerin zu nennen ist. Gott ist also geboren, obgleich nur als Mensch oder dem Fleische nach, wie aber diess möglich ist, wie der als Gott unwandelbare und unveränderliche Logos als Mensch etwas geworden sein kann, was er zuvor noch nicht war, hat Cyrillus nicht erklärt, und soweit er es zu erklären versuchte, hat er nur Behauptungen aufgestellt, die mit dem Apollinarismus zusammentreffen und auf der Grundanschauung desselben beruhen, aber auch in dieselben unlösbaren Schwierigkeiten sich verwickeln.

Nachdem der Streit der beiden Patriarchen sich zum offenen Zwiespalt der ganzen Kirche erweitert, und jede der beiden streitenden Parteien, Cyrillus in seinen zwölf Anathematismen und Nestorius in ebenso vielen Gegenanathematismen, hierauf Theodoretus, der Bischof von Cyrus, und Cyrillus in ihren Streitschriften ihre Lehrweise vertheidigt und die schlagendsten Consequenzen aus der entgegengesetzten gezogen hatten, sollte die von dem Kaiser im Jahr 431 nach Ephesus berufene allgemeine Synode die Streitfrage entscheiden; sie war aber in ihren beiden gleich einseitigen Hauptakten, der Verdammung des Nestorius durch Cyrillus und die ägyptische Partei, welche die Orientalen unter dem Bischof Johannes von Antiochien mit der Verdammung des Cyrillus erwiederten, nur eine feierliche Wiederholung des Anathema, das jeder der beiden Theile zuvor schon über den andern ausgesprochen hatte. Da beide Parteien mit gleicher Erbitterung einander gegenüberstanden, gab sich der kaiserliche Hof alle Mühe, die Ruhe und Einigkeit wiederherzustellen. Für

diesen Zweck sollte ein neues Glaubensbekenntniss abgefasst werden. Die Orientalen verstanden sich dazu, und das, wie es scheint, von Theodoret verfasste Symbol, in welchem Maria ausdrücklich Gottesgebärerin genannt war, lautete so, dass auf der Grundlage desselben im J. 432 ein Vergleich zu Stande kam. Cyrillus unterschrieb das orientalische Symbol, und die Orientalen entsagten nicht nur der weiteren Verdammung der cyrillischen Anathematismen, sondern gaben auch ihre Einwilligung zu der Verdammung des Nestorius. Cyrillus hatte sich wegen der Annahme dieses Symbols gegen seine eigene Partei zu rechtfertigen, er wusste jedoch seine bisherige Lehrweise mit demselben so zu vereinigen, dass der Vorwurf der Inconsequenz vielmehr auf die Seite der Orientalen fällt, welche in dem Symbol die eigentlichen nestorianischen Bestimmungen so viel möglich vermieden hatten. Die Zweiheit der Naturen, von welcher in dem Symbol die Rede ist, verstand Cyrillus nur von dem abstracten Unterschied der Gottheit und der Menschheit. In dem Einen Christus selbst aber seien die zwei Naturen so Eins geworden, dass nach geschehener Einigung jede Trennung aufgehoben und nur Eine Natur des Einen, Mensch und Fleisch gewordenen, Sohns anzuerkennen sei. Von einer Zweiheit der Naturen kann nach Cyrillus nur vor der Einigung die Rede sein, sofern sie den wesentlichen Unterschied der Gottheit und der Menschheit zur Voraussetzung hat, welcher auch in den von Christus gebrauchten Ausdrücken im Gedanken festzuhalten ist; nach der Einigung kann man nur fragen, wie der Logos als das eigentliche Subject der Einen Natur alle menschliche Prädikate ohne eine menschliche Natur haben kann. Allein eben diess ist das Unbegreifliche und Unaussprechliche des cyrillischen Begriffs der Menschwerdung, oder das Doketische seiner Christologie; es kann nur als ein Wunder angesehen werden, dass Eigenschaften in der äussern Erscheinung sich darstellen und auf sichtbare Weise existiren, ohne doch der substanziellen Natur, die sie zu ihrer Voraussetzung haben, auch wirklich zu inhäriren.

Wie Cyrillus das Symbol in seinem Sinn deutete, so geschah diess auch von Seiten der Orientalen, welche die in demselben ausgesprochene Zweiheit der Naturen nur als den Ausdruck ihrer bisherigen Lehrweise betrachten konnten. Der Streit über die Einheit und Zweiheit war auch so nicht beigelegt und drohte sogleich wieder offen hervorzubrechen, sobald auf das Eine oder das Andere

auf's Neue mit Entschiedenheit gedrungen wurde. Diess war der Fall, als der Archimandrit Eutyches von den im J. 448 zu Constantinopel versammelten Bischöfen wegen seiner Lehre befragt, zuletzt die unumwundene Erklärung gab, vor der Einigung sei der Herr aus zwei Naturen gewesen, nach der Einigung aber bekenne er Eine Natur. Er glaubte sich dafür mit gutem Grunde auf Cyrillus, Athanasius und andere heilige Väter zu berufen, die versammelten Bischöfe aber erklärten diess für eine Vermischung der Naturen und die Irrlehre des Valentinus und Apollinaris. Er wurde verdammt, aber seine Verdammung war nur das Signal, um nun gegen die Zweiheit der Naturen die ganze Wuth der Leidenschaft loszulassen, welche, nachdem schon das kaiserliche Ausschreiben zu einer neuen allgemeinen Synode die völlige Ausrottung des Nestorianismus bis auf seine letzte teuflische Wurzel angekündigt hatte, auf der berüchtigten, unter dem Vorsitz des Patriarchen Dioskur von Alexandrien im J. 449 zu Ephesus gehaltenen Räubersynode zu ihrer höchsten Spitze sich steigerte. Und doch wäre die Eine Natur ein Extrem gewesen, das die katholische Kirche nicht in sich ertragen konnte. Die Zweiheit der Naturen konnte sie sich gefallen lassen, wofern man nur sie zu keiner Zweiheit der Personen machte, die Eine Natur war aber schon der äusserste Punkt, zu welchem man nicht fortschreiten konnte, ohne über die Grenzlinie hinauszugehen, innerhalb welcher das katholische Dogma sich zu halten hatte. Hier war daher ganz der Ort, wo jetzt die Kirche eingreifen konnte, welche von Anfang an durch die Vereinigung der entgegengesetztesten Interessen und die Ausscheidung aller Extreme die breiteste Basis für ihren Katholicismus zu gewinnen suchte. In dem Schreiben, das Leo, der römische Bischof, schon vor der zweiten ephesinischen Synode an den Patriarchen Flavian von Constantinopel sandte, machte er es sich recht absichtlich zur Aufgabe, eine so viel möglich genaue und ausführliche dogmatische Entwicklung der in Frage stehenden Lehre zu geben. Es sollte nicht nur dem Eutyches gegenüber die Realität der menschlichen Natur wieder zu ihrem Rechte kommen, sondern überhaupt nach beiden Seiten hin alles so gleichmässig abgewogen werden, dass weder auf die eine noch die andere Seite zu viel oder zu wenig käme, und die göttliche und menschliche Natur ungeachtet ihres Gegensatzes nur als die verschiedenen Seiten einer und derselben Einheit, als die integrirenden Hälften desselben Ganzen be-

trachtet werden könnten. Jede Natur bleibt, was sie ihrer Substanz nach ist, beide aber vereinigen sich zu Einer Person: das Hohe nimmt das Niedrige, das Starke das Schwache, das Ewige das Sterbliche in sich auf, und die des Leidens unfähige Natur ist mit der leidensfähigen Eins geworden, damit ein und derselbe Mittler zwischen Gott und den Menschen, Jesus Christus, nach der einen Seite seines Wesens sterben, nach der andern nicht sterben könnte. Derselbe, der wahrer Gott ist, ist auch wahrer Mensch und in dieser Einheit ist keine Unwahrheit, da beides zugleich ist, sowohl die Niedrigkeit des Menschen als die Hoheit der Gottheit. Jede Form vollbringt in Gemeinschaft mit der andern, was ihr eigenthümlich zukommt. Diese Hauptsätze des römischen Schreibens sind, da um dieselbe Zeit auch die byzantinische Hofdogmatik zu Gunsten der Zweiheit der Naturen sich änderte, auch die Hauptbestimmungen des neuen Symbols, das die Synode zu Chalcedon im J. 451 aufstellte. Derselbe Eine Christus ist, wie die Synode bekannte, vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit, in zwei Naturen unvermischt, unwandelbar, ungesondert und ungetrennt, so dass die Verschiedenheit der Naturen auf keine Weise aufgehoben, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur erhalten ist, indem beide in Eine Person und in Eine Hypostase zusammengehen. Der Zweiheit der Naturen sollte die Einheit der Person mit völlig gleicher Berechtigung gegenüberstehen, aber die äussere Zusammenstellung der beiden Sätze ist keine innere Vermittlung des Gegensatzes der beiden sich ausschliessenden Begriffe. Was man in Nestorius und Eutyches als Härese verdammt hatte, erklärte man in Leo und Cyrillus wieder für den ächten Ausdruck der orthodoxen Lehre. Das Symbol trägt daher in seinen beiden gleich einseitigen Bestimmungen nach beiden Seiten hin den Charakter einer Halbheit an sich, die zu keiner Einheit des Begriffs erhoben werden kann. Nur darin erhob sich das Symbol über die Zufälligkeit der äussern Verhältnisse zu einer allgemeineren Bedeutung, dass es das Gleichgewicht gegen das alexandrinisch-ägyptische Dogma wiederherstellte. So wenig man auch die Einheit des Göttlichen und Menschlichen begreifen konnte, so wichtig war es, dass weder das Menschliche dem Göttlichen noch das Göttliche dem Menschlichen unterge-

ordnet, sondern das Eine so berechtigt als das Andere sein sollte. Es ist diess das grosse Verdienst der antiochenischen Kirche und insbesondere des römischen Bischofs Leo, welcher hierin sehr richtig das Princip der abendländischen Theologie auffasste. Es war doch so, wenn auch zunächst nur der starre Buchstabe des Symbols herrschen und eine falsche unvermittelte Einheit erzwingen sollte, die Möglichkeit wenigstens eines doppelten gleich berechtigten Standpunkts offen gelassen [1]).

3. Der Monophysitismus.

Wie wenig für die Sache selbst und auch für den äussern Frieden der Kirche auf der Synode zu Chalcedon erreicht war, zeigt die Geschichte der folgenden Zeit. Die auf der Synode unterlegene Partei, welche jetzt unter dem Namen der Monophysiten in ihre geschichtliche Bedeutung eintritt, hielt sich so wenig für besiegt, dass ihre Opposition gegen die katholische Kirche zu einer sehr bedeutenden Macht erstarkte, und mehr als einmal die Auctorität der chalcedonischen Synode selbst in Frage stellte. Aus Rücksicht auf die Monophysiten des alexandrinischen Patriarchats geschah es, dass das Henotikon des Kaisers Zeno vom J. 482, um unter den durch den Streit über die Lehre von der Person Christi getrennten Gemeinden eine Einigung zu bewirken und für diesen Zweck alles den Monophysiten Anstössige zu vermeiden, von Einer und zwei Naturen auch nicht einmal zu reden wagte und nahe genug daran war, selbst über die Synode von Chalcedon ein Verwerfungsurtheil auszusprechen. Jeder Einigungsversuch dieser Art wurde nur ein neuer Anlass zu Differenzen und Spaltungen. Aber auch unter den Monophysiten selbst ruhte die grosse Streitfrage, welche die Ursache ihrer Trennung von der katholischen Kirche war, so wenig, dass sich der alte Streit immer wieder in einer andern Form erneuerte. Die Monophysiten bekannten sich zwar zu Einer Natur, sie wollten aber mit derselben weder eine Vermischung der beiden Naturen, wie man sie dem Eutyches zuschrieb, behaupten, noch die Realität des Menschlichen in der Person Christi läugnen. Indem somit auch sie eine Dualität, einen Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christus voraussetzten, entstand auch für sie immer wieder die-

---

1) Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 1. S. 570 f.

selbe Frage, wie sich beides zu einander verhalte, bis zu welchem Punkt der Unterschied zur Einheit sich aufhebe, oder auch in der Einheit festzuhalten sei. Die angesehensten Häupter der Monophysiten, wie Xenajas oder Philoxenus, der Bischof von Mabug, und Severus, der Patriarch von Antiochien, anathematisirten die Anhänger der Synode von Chalcedon nicht desswegen, weil sie von Naturen, oder Eigenthümlichkeiten und Thätigkeiten derselben, reden, sondern weil sie sagen, es seien zwei, oder was dasselbe ist, weil sie eine Zweiheit der Naturen behaupten zu können meinen, ohne eine Zweiheit der Personen anzunehmen. Auch eine vernünftige Seele wollten sie von der Natur Christi nicht ausschliessen; wenn sie sich aber die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nur nach der Analogie der zur Einheit der menschlichen Natur vereinigten Elemente, Seele und Leib, dachten, so betrachteten sie doch nur das selbstlose Fleisch als das Substanzielle der menschlichen Natur. Um also nur Eine Natur oder Hypostase zu haben, abstrahirten sie, so wenig sie es auch den Worten nach anerkennen wollten, von demjenigen Element der menschlichen Natur, das sie allein zu einem für sich bestehenden Subjekt macht, der vernünftigen Seele, und es erklärt sich hieraus, wie sie zwar von einer zusammengesetzten Natur aber nicht von zwei Naturen reden wollten. Sie nahmen zwar eine Verschiedenheit der Eigenschaften an, setzten aber Eigenschaften ohne eine Substanz, eine menschliche Natur ohne ein ihr entsprechendes menschliches Subject, indem sie das Menschliche in Christus zu einem blossen Accidenz der stets sich gleich bleibenden göttlichen Substanz machten. Die Gegner der Monophysiten fanden es ihrerseits höchst unbegreiflich, wie man von menschlichen Eigenschaften reden könne, ohne auch eine menschliche Natur anzunehmen, noch weit weniger aber konnten sie selbst begreiflich machen, wie zwei Naturen nicht zwei Hypostasen, somit zwei für sich bestehende Subjecte sein sollen; sie glaubten alle Einwürfe gegen die orthodoxe Lehre zur Genüge beantwortet zu haben, wenn sie fort und fort sowohl gegen Nestorius als gegen Eutyches polemisirten.

Wenn die verschiedenen Fragen, welche unter den Monophysiten zur Sprache kamen und über welchen sie sich selbst wieder in Parteien trennten, ein allgemeines dogmatisches Interesse haben, so kann es nur in dem Bestreben erkannt werden, dieselbe Frage immer wieder auf einem neuen Punkt aufzufassen und an ihr einen neuen

Versuch zur Durchbrechung der die Einheit und Zweiheit trennenden Schranke zu machen.

Unter diesen Gesichtspunkt ist die bekannte Streitfrage zu stellen, von welcher die Theopaschiten ihren Namen haben. Die Formel, welche mit dem zuerst von Peter, dem Gerber, zu dem Trisagion gemachten Zusatz so lautete: Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, der du um unserer willen gekreuzigt bist, erbarme dich unser! war monophysitischen Ursprungs, sie leuchtete aber auch den Orthodoxen so ein, dass sie jetzt erst Gegenstand einer lebhaften Controverse wurde. Die scythischen Mönche, an deren Spitze Johannes Maxentius stand, drangen im J. 519 in Constantinopel auf sie, als eine wesentliche Bestimmung, die zum Lehrbegriff der Synode von Chalcedon hinzugefügt werden müsse, der römische Bischof Hormisdas zeigte sich zur Anerkennung dieses Lehrsatzes nicht sehr geneigt, dagegen waren die afrikanischen Bischöfe, welche damals als Verbannte auf der Insel Sardinien sich befanden, sehr eifrige Vertheidiger desselben. Zuletzt wurde er durch den Kaiser Justinian, welcher ihn in ein im J. 533 erlassenes Glaubensedikt aufnahm, zur öffentlich anerkannten orthodoxen Lehre. Die Formel konnte an sich in einem ganz unbedenklichen Sinne genommen werden, wenn mit ihr nur gesagt werden sollte, dass nicht die Gottheit selbst, sondern nur der Sohn, als Einer aus der Dreieinigkeit, in dem Fleische, das er geworden ist, gelitten habe, und doch scheint sich die Formel recht absichtlich darin zu gefallen, dass sie das menschliche Leiden an den absoluten dreieinigen Gott selbst anknüpft, wie wenn es eine dem Wesen Gottes an sich zukommende Bestimmung wäre, dass Gott Mensch ist und als Mensch dem Leiden und Sterben sich unterzieht.

Eine andere Frage dieser Art, bei welcher es sich gleichfalls um die Schranke zwischen dem Göttlichen und Menschlichen handelte, betraf die Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit des Leibes Christi. Darüber waren die beiden monophysitischen Bischöfe, Julianus von Halikarnassus und Severus von Antiochien, im Streit mit einander; der erstere behauptete die Unvergänglichkeit, der letztere die Vergänglichkeit des Leibes Christi, die Anhänger der einen Meinung wurden Aphthartodoketen, die der andern Phthartolatren genannt, oder Gajaniten und Theodosianer, nach den Parteihäuptern Gajanus und Theodosius. Der Gegenstand des Streits war die Be-

schaffenheit des Leibs Christi vor der Auferstehung; nach der Behauptung der Gajaniten sollte der Leib Christi schon vor der Auferstehung durch die göttliche Gnade unvergänglich gewesen sein; die Haupteinwendung der Gegner war, wie man einen Leib, der gehungert, gedürstet und die übrigen Leiden erduldet hat, unvergänglich nennen könne? Die Gajaniten läugneten nicht die Realität dieser leidentlichen Zustände, sie waren aber der Meinung, dass sie nur aus Oekonomie, freiwillig, nicht gezwungen, von Christus übernommen worden seien. Die eigentliche Controverse zwischen Julianus und Severus war daher die Frage, ob solche Affectionen wie Hunger, Durst, Müdigkeit, Schwäche, etwas Natürliches oder blos etwas Freiwilliges waren. Das Letztere war die Behauptung des Julianus und seiner Anhänger, indem sie, um die Einheit der Natur im strengsten Sinn festzuhalten, auch alle wesentlichen Verschiedenheiten läugneten. Auch alles Menschliche in Christus konnte daher, wenn es auch der äussern Erscheinung nach vorhanden war, nur den Charakter des Göttlichen an sich tragen, und es hing somit immer nur von der freien Willkür Christi ab, sich solchen Zuständen zu unterziehen. Nach Severus aber waren sie als natürliche Eigenschaften in ihm, da er zwischen Natur und Wesenheit unterschied, und ohne Christus eine menschliche Natur zuzuschreiben, gleichwohl wesentlich Menschliches in ihm voraussetzen zu können meinte. Auch in diesem Punkte schlossen sich die Orthodoxen so eng als möglich an die Monophysiten an. Der Kaiser Justinian erklärte sich in einem noch kurz vor seinem Tode erlassenen Edikt für die Unvergänglichkeit des Leibes Christi und seine Freiheit von den natürlichen, unwillkürlichen Trieben. Er wollte diess allgemein als orthodoxe Lehre anerkannt wissen, es erhob sich aber ein so nachdrücklicher Widerspruch, dass es nicht durchgesetzt werden konnte. Demungeachtet gab es Viele, welche die Aphthartodoketenlehre mit dem Bekenntniss des chalcedonischen Symbols vereinigen zu können glaubten. Darüber kann man sich nicht wundern, wenn man bedenkt, wie nahe die verschiedenen Ansichten sich stehen, welche hier mit einander in Berührung kamen, die der Julianisten, der Severianer und der Orthodoxen. Auch die letztern liessen alles Endliche der menschlichen Natur zuletzt in das Absolute der göttlichen Natur aufgehoben werden. Die Frage, um welche es sich handelte, betraf ja nur die Beschaffenheit des Leibs vor der Aufer-

stehung. In dieser Beziehung waren auch die Severianer mit den Orthodoxen darin einverstanden, dass sie die Realität der menschlichen Zustände anerkannten, die Differenz war nur, dass sie von keiner menschlichen Natur gesprochen wissen wollten. Die Julianisten dagegen wichen sowohl von den Severianern als den Orthodoxen darin ab, dass sie die menschlichen Zustände und Affektionen vor der Auferstehung nicht für etwas Natürliches, sondern für etwas blos Willkürliches hielten. Sollte nun ihre Ansicht von dem Menschlichen in der Person Christi nicht eine rein doketische werden, so war das Minimum, das in Hinsicht der Realität des Menschlichen in Christus angenommen werden konnte, dass Christus wenigstens im Momente seiner Menschwerdung eine wahre reale menschliche Natur gehabt habe. Wie hätte aber nicht auch diese letzte Schranke, welche der völligen Identificirung des Göttlichen und Menschlichen noch im Wege stand, vollends durchbrochen werden sollen? Es gab unter den Julianisten auch solche, welche sagten, der Leib Christi sei nach und seit dem Moment der Vereinigung nicht blos unvergänglich, sondern auch unerschaffen gewesen, die Aktisteten, die ihren Gegnern den Namen der Ktistolatren gaben. Mit der Creatürlichkeit ist das letzte Merkmal aufgehoben, das den Leib Christi zu einem menschlichen, irdischen macht, die Aktisteten selbst sollen daher keinen Unterschied zwischen der Gottheit und der menschlichen Natur Christi anerkannt haben.

Nachdem man an dem Leibe Christi die Aufgabe, die Zweiheit zur Einheit aufzuheben, ohne doch den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen ganz fallen zu lassen, so weit als möglich verfolgt hatte, machte man, da ja Christus auch eine menschliche Seele haben sollte, auch dieses andere Element seiner menschlichen Natur zum Gegenstand derselben Controverse. Es war dieselbe Hauptfrage nur in einer andern Form, wenn man jetzt auch fragte, ob das menschliche Wissen Christi mit seinem göttlichen schlechthin Eins oder von ihm verschieden sei. Zum deutlichen Beweis, dass vom Monophysitismus nur unter Voraussetzung der Einheit der Natur alle Fragen wieder aufgenommen wurden, über welche man von Anfang an gestritten hatte, wurde diese Frage im Gegensatze gegen diejenigen, welche die Zweiheit der Einheit aufzuopfern schienen, zunächst im Interesse der Zweiheit gemacht. Von den Severianern oder Theodosianern gingen die Agnoëten mit der Behauptung aus, dass Chri-

stus nicht in allem uns gleich gewesen wäre, wenn er sich nicht auch wirklich in dem von der evangelischen Geschichte selbst bezeugten Zustand des Nichtwissens befunden hätte, während die Gegner das Nichtwissen Christi nur von einer Accommodation verstanden wissen wollten. Da die Agnoëtenlehre, welche die Monophysiten in zwei weitere Parteien spaltete, auch bei den Orthodoxen als häretisch galt, so begegnet uns hier die eigene Erscheinung, dass die Vertheidiger der Einheit der Natur für einen Unterschied sich aussprachen, welchen ihre die Zweiheit der Naturen behauptende Gegner nicht anerkennen wollten. Selbst die Zweiheit der Naturen sollte also kein Hinderniss sein, um in der Behauptung der Einheit selbst noch über die Monophysiten hinauszugehen. So sehr lag es in der Tendenz der alten Kirche, auch wenn die Zweiheit der Naturen an sich unverrückt feststehen sollte, jede Dualität in der unterschiedslosen Einheit der absoluten göttlichen Natur verschwinden zu lassen.

Wie wenn nun erst mit der Hauptthese der Monophysiten, der Einen Natur, voller Ernst gemacht und jede Schranke der Identificirung des Göttlichen und Menschlichen vollends beseitigt werden sollte, wurde von den Niobiten, deren Stifter der alexandrinische Sophist Stephanus mit dem Beinamen Niobes oder Niobus war, der Satz aufgestellt, dass in Christus kein natürlicher Unterschied dessen, woraus Christus besteht, angenommen werden könne. Da auch Stephanus zu der Partei der Severianer gehörte, so war es ohne Zweifel der Anstoss, welchen er an der von den Severianern behaupteten zusammengesetzten Einen Natur nahm, der Widerspruch, welcher ihm darin zu liegen schien, was ihn zu der Alternative drängte, dass man nur die Wahl habe, entweder schlechthin Eine Natur ohne alle natürliche Verschiedenheit anzunehmen, oder wenn eine solche stattfinden soll, sich auch nicht gegen die Anerkennung der Zweiheit der Naturen zu sträuben. Hiemit hatte das Einheitsinteresse sein höchstes Ziel erreicht, allein auf dieser schwindelnden Höhe konnte man sich nicht halten, auch die Niobiten wurden verdammt, das Interesse der Zweiheit machte sich auch wieder geltend, und es war noch ein Punkt übrig, an welchem es zu seinem Rechte kommen konnte, der menschliche Wille Christi, an welchem in der folgenden Periode aus dem Monophysitismus der Monotheletismus hervorging.

In einer so transcendenten Region, wie diejenige ist, in welcher sich alle diese Fragen bewegen, gehen alle Unterschiede und Gegensätze so unbestimmt und fliessend in einander über, dass es an jedem festen Haltpunkt fehlt. Vergleicht man aber die beiden einander gegenüberstehenden Lehrbegriffe, so muss man anerkennen, dass die monophysitische Lehre den Gesetzen des vernünftigen Denkens und der Consequenz der logischen Begriffe weit treuer bleibt als die orthodoxe. Mit dem an sich unbestreitbaren Satz, dass wenn Christus auf gleiche Weise beides sein soll, Gott und Mensch, Natur und Hypostase nur als gleichbedeutende Begriffe genommen werden können, war das orthodoxe Dogma von der Person Christi zersprengt. Von demselben Satze aus drohte aber auch dem Trinitätsdogma dieselbe Gefahr der Auflösung, und die Monophysiten unterliessen es nicht, ihre Bestreitung der Lehre von der Person Christi auch auf die Trinitätslehre auszudehnen. Der Alexandriner Johannes Philoponus behauptete, dass aus demselben Grunde, aus welchem er als Monophysite in der Lehre von der Person Christi die zwei Naturen nur für zwei Hypostasen halten könne, in der Trinitätslehre die drei Hypostasen drei Naturen sein müssen. Er wurde desshalb mit Recht des Tritheismus beschuldigt, aber in dieser Beschuldigung tritt nur der Conflikt hervor, in welchen die aristotelische Philosophie, zu deren Grundsätzen sich Philoponus bekannte, mit den Dogmen der Kirchenlehre nothwendig kommen musste, so bald beide an einander gehalten wurden, um die Wahrheit der einen an der der andern zu messen. Da Aristoteles das Allgemeine und das Besondere so unterschied, dass ihm das Allgemeine, das er Natur und Wesen nannte, nur in den Individuen und Hypostasen, die zu dem Allgemeinen, als ihrem Gattungsbegriff, gehörten, ein wirklich Existirendes war, so mussten ihm Naturen und Hypostasen dasselbe sein. Es sind somit eigentlich die Kategorieen der aristotelischen Logik, mit welchen der Monophysitismus die orthodoxe Lehre bestritt, welche im Widerspruch mit den Grundgesetzen des Denkens in der Trinitätslehre die Dreiheit, in der Lehre von der Person Christi die Zweiheit der Einheit gleichsetzte. Die Kirchenlehre stand in ihren Hauptdogmen schon auf einem Punkte, auf welchem sie sich nur dadurch behaupten konnte, dass sie sich über alle Anforderungen des vernünftigen Denkens hinwegsetzte. Es ist auch in dem Symbol der Synode von Chalcedon derselbe Widerspruch mit dem

logischen Denken, wie in dem athanasianischen Symbolum, wenn es den Glauben an eine Trinität verlangt, in welcher *Deus pater, Deus filius, Deus et spiritus s. et tamen non tres dii, sed unus est Deus.* Dieser nie auszugleichende Widerspruch war es, welcher von der einen Seite des Gegensatzes immer wieder auf die andere trieb, und das Dogma in allen Formen, die es versuchte, in allen Sekten und Parteien, die es hervorrief, nie zur Ruhe kommen liess [1]).

II. Die Streitigkeiten über die Lehre von der Sünde und der Gnade.

1. Pelagius und Augustin.

Die Namen des Arius und Athanasius, des Nestorius und Cyrillus, des Pelagius und Augustinus, bezeichnen Gegensätze, die sich auf verschiedene Seiten des christlichen Dogma beziehen, der Gegensatz selbst aber, unter welchen das Dogma gestellt wird, ist an sich immer wieder derselbe, und ebenso auch das Verhältniss, in welches in Folge der kirchlichen Entscheidung die beiden Glieder des Gegensatzes zu einander gesetzt wurden. Was im Streite mit Arius die persönliche Subsistenz des Sohnes in ihrer Beziehung zu dem Wesen des Vaters ist, im Streite mit Nestorius das Verhältniss der beiden Naturen Christi zu der Einheit der Person, ist im Streite mit Pelagius die Freiheit des menschlichen Willens, als das wesentlichste Attribut der für sich seienden menschlichen Natur, in ihrer Beziehung zu der göttlichen Gnade. Und wie bei den beiden erstern Streitigkeiten das Hauptmoment des Streits darin bestand, dem absoluten Sein des Göttlichen gegenüber die Realität und Selbstständigkeit des von ihm Unterschiedenen zu behaupten, wie aber die Frage, um welche es sich handelte, nur so gelöst wurde, dass das

1) Vgl. Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit Th. 2. S. 13 f. 37 f. Einen neuen Beitrag zur Geschichte des Monophysitismus gibt die aus der syrischen Literatur des nitrischen Klosters durch Cureton herausgegebene Kirchengeschichte des monophysitischen Bischofs Johannes von Ephesus. Vgl. Land, Johannes, Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker. Leyden 1856. Auch nach Johannes war die Viereinheit statt der Dreieinheit als Consequenz der Zweiheit der Naturen nach der Einigung das stete Stichwort der monophysitischen Opposition gegen die Synode von Chalcedon. Land a. a. O. S. 76.

Eine der beiden Glieder des Gegensatzes gegen die absolute Transcendenz des Andern zurücktreten musste, und der Unterschied zu einem verschwindenden Moment der Einheit wurde, so nahm auch in dem dritten Streit die Entwicklung des kirchlichen Dogma denselben Gang. Nachdem im Streite mit Nestorius nicht blos die göttliche Natur Christi, die bisher der ausschliessliche Gegenstand des dogmatischen Interesses war, sondern auch die menschliche Seite seiner Person dogmatisch fixirt war, war es nun der occidentalischen Theologie vorbehalten, den weiteren wichtigen Schritt von der Christologie zu der Anthropologie zu thun und in eine nähere Untersuchung darüber einzugehen, was die menschliche Natur überhaupt ist, und wie sie sich zu dem göttlichen Erlösungs- und Beseligungsprincip verhält, das durch Christus in die Menschheit eingetreten ist.

Dass der Mensch frei ist, dass Alles, was ihm das Christenthum verheisst, wesentlich dadurch bedingt ist, dass er es durch die freie Selbstbestimmung seines Willens in sich aufnimmt und sich aneignet, dass überhaupt alles, was sich auf das Verhältniss des Menschen zu Gott bezieht, nur insofern wahren Werth hat, sofern er als freies, zurechnungsfähiges, sittliches Subject gedacht werden kann, galt bisher so sehr als eine sich von selbst verstehende Wahrheit, dass hierüber im Grunde, wenigstens innerhalb der christlichen Gemeinschaft, keine Verschiedenheit der Meinungen stattfand. So grosses Gewicht daher auch Pelagius auf die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens legte, und so Vieles bei ihm an ihr hing, so wenig behauptete er doch hiemit etwas Neues, und es gibt keinen Häretiker, welchem weniger als ihm, in Ansehung der Hauptsätze seiner Lehre, eine Abweichung von dem bisher Geltenden zum Vorwurf gemacht werden konnte. Schon war es aber besonders im kirchlichen Sprachgebrauch gewöhnlich geworden, von der göttlichen Gnade in einem Sinne zu reden, bei welchem es sehr zweifelhaft werden musste, wie viel neben der Wirksamkeit der göttlichen Gnade der eigenen Selbstthätigkeit des menschlichen Willens noch übrig gelassen werden sollte. Es zeugt von dem klaren Geiste des Pelagius, dass er einer der Ersten war, welche den damals erst sich schärfer ausbildenden Gegensatz begriffen und in seiner dogmatischen Bedeutung auffassten. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht, was Augustin von Pelagius erzählt, er habe an der von Augu-

stin in seinen Confessionen [1]) wiederholt gebrauchten Formel: *da quod jubes, et jube quod vis,* als sich in Rom in seiner Gegenwart ein Bischof derselben bediente, schon vor dem Ausbruch seines Streits mit Augustin, so grossen Anstoss genommen, dass er ihr auf's lebhafteste widersprach [2]), wahrscheinlich, weil sie ihm als ein sprechendes Zeichen der Zeit erschien, als Ausdruck einer Richtung, die sich jetzt immer mehr geltend machte. Die geschichtliche Bedeutung des Pelagius besteht daher überhaupt darin, dass er das, was bisher in Hinsicht des Verhältnisses der Gnade und der Freiheit als unangefochtene Lehre galt, was aber jetzt in Folge der Richtung, die das kirchliche Dogma nahm, nicht mehr als der vollkommen adäquate Ausdruck des glaubigen Zeitbewusstseins erschien, mit Bewusstsein und Absicht festhielt und mit einer Consequenz verfolgte, welche jetzt erst den vorhandenen Gegensatz in seinem wahren Lichte zeigte. Je grösseres Gewicht man jetzt auf die Wirksamkeit der göttlichen Gnade legte, um so einseitiger musste eine Lehre zu sein scheinen, welche es sich zum Grundsatz machte, die Freiheit des menschlichen Willens auch jetzt noch in demselben Sinne zu behaupten, in welchem diess bisher zu geschehen pflegte.

Das eigentliche Princip der pelagianischen Lehre ist die Freiheit des menschlichen Willens, auf ihr beruht das ganze Verhältniss des Menschen zu Gott. Wie der höchste Vorzug, mit welchem Gott den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen vor allen andern Geschöpfen ausgestattet hat, seine vernünftige Natur ist, so ist die grösste Zierde der vernünftigen Seele die Freiheit des Willens. Ist ihm die Vernunft, der denkende Geist, zur Herrschaft über die sämmtlichen Creaturen gegeben, so soll er mit der Freiheit seines Willens Gott dienen [3]). Je höher aber die Freiheit gestellt wird, um so wesentlicher gehört zu ihrem Begriff, dass sie Wahlfreiheit im

---

1) 10, 19. 31. 37.

2) *Quae mea verba*, sagt Augustin de dono persever. c. 20, *Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coëpiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotius pene cum eo, qui illa commemoraverat, litigavit.*

3) Ep. ad Demetr. c. 2: *Quem inermem extrinsecus fecerat, melius intus armavit, ratione scilicet atque prudentia, ut per intellectum vigoremque mentis, quo ceteris praestabat animalibus, factorem omnium solus agnosceret, et inde serviret Deo, unde aliis dominabatur.*

unbeschränktesten Sinne ist, das absolute Vermögen des *liberum arbitrium*, sich sowohl für das Gute als das Böse zu bestimmen. Alles, was der Mensch in seiner Beziehung zu Gott ist, was ihm seinen wahren innern Werth gibt, beruht einzig darauf, dass er ein freies, sich durch sich selbst bestimmendes Subject ist, weil Gott, als der Herr der Gerechtigkeit, nichts Gezwungenes will, sondern nur Freiwilliges [1]. Diese Freiheit des Willens ist das höchste unveräusserliche Gut der menschlichen Natur, das *bonum naturae*, in dessen Anerkennung und Werthschätzung man sich auch dadurch nicht irre machen lassen darf, dass die Freiheit ebenso sehr das Vermögen des Bösen als des Guten ist. Das Vermögen des Bösen gehört selbst auch zu dem *bonum naturae*, weil man das Gute nicht wollen kann, ohne auf die gleiche Weise auch das Böse wollen zu können, beides gehört so unzertrennlich zusammen, dass das Eine nicht ohne das Andere sein kann. Ein freies, sich selbst bestimmendes sittliches Subject ist der Mensch nur, wenn beides auf gleiche Weise in seine Hand gegeben ist, Gutes und Böses, Leben und Tod. Beides ist vor ihn gestellt, er darf nur wählen, und je nachdem er sich für das Eine oder das Andere entscheidet, ist das Eine wie das Andere seine eigene freie That [2]. Mit dem Vermögen des Guten ist daher der Mensch von Natur gut geschaffen, und so wenig er die Freiheit seines Willens verlieren kann, so wenig kann ihm auch jemals das *bonum naturae* fehlen. Es ist das allgemeine Princip des Guten, das sich nirgends unbezeugt lässt, sich überall auf dieselbe Weise äussert, sich auch in der heidnischen Welt in

1) *Quem tamen justitiae dominus voluntarium esse voluit, non coactum*, a. a. O.

2) *Hinc, inquam, totus naturae nostrae honor consistit, hinc dignitas, hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc praemium. Nec esset omnino virtus ulla in bono perseverantis, si ad malum transire non potuisset. Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo proprium ejus fecit esse, quod velit, ut boni ac mali capax, naturaliter utrumque posset, et ad alterutrum voluntatem deflecteret. Neque enim aliter spontaneum habere poterat bonum, nisi aeque etiam malum habere potuisset, utrumque nos posse voluit optimus creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit, malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem ejus ex nostra voluntate faceremus. Quod ut ita sit, hoc quoque ipsum, quia enim mala facere possumus, bonum est.* A. a. O. 2. 3.

Tugenden aller Art zu erkennen gibt. Wie jeder das Vermögen des Guten hat, so kann auch jeder alles Gute thun [1]). Die menschliche Natur ist in allen dieselbe, es spricht sich in jedem das Bewusstsein des Guten und der Möglichkeit seiner Vollbringung aus, der Mensch darf nur in sein Inneres blicken, so wird ihm von der Stimme seines Gewissens, die in seinem Innern die Aufsicht über seine Handlungen führt, und als Richterin über Gutes und Böses das untrügliche Urtheil fällt, die gute Beschaffenheit seiner Natur bezeugt [2]). Der Mensch kann also, wenn er nur will, und seines Könnens muss er sich vor allem, als der nothwendigen Voraussetzung seines Sollens, bewusst sein. Jede sittliche Belehrung kann daher nur davon ausgehen, zu zeigen, was die menschliche Natur vermag, damit man nicht meint, es werde ein Sollen verlangt, welchem nicht auch ein Können entspricht [3]). Je freier aber, so betrachtet, in diesem Selbstvertrauen zu der Kraft seiner Natur und in der darauf beruhenden schlechthinigen Forderung des sittlichen Sollens, das Verhältniss des Menschen zu Gott ist, um so mehr fragt sich, wie eine Ansicht, welche den Menschen so selbstständig Gott gegenüber stellt, und alles, was er in seinem Verhältniss zu Gott sein soll, einzig nur in seine eigene Hand legt, theils mit der vom Begriff der Religion geforderten Abhängigkeit des Menschen von Gott, theils mit der Anerkennung des Christenthums, als einer zur Erlösung und Beseligung des Menschen nothwendigen Heilanstalt, sich vereinigen lässt. Das den Menschen mit Gott verknüpfende Band hält Pelagius dadurch aufrecht, dass er gerade auf dem Punkt, auf welchem es sich lösen zu wollen scheint, dem Menschen seine Abhängigkeit von Gott zum Bewusstsein bringt. Je grösseren Werth das Können hat, in welchem das Wesen der Freiheit besteht, um so mehr muss es als das erste aller Geschenke Gottes anerkannt werden. Für diesen Zweck

1) *Unde illis (hominibus alienis a Deo) bona, nisi de naturae bono? Et cum ista, quae dixi, vel omnia in uno, vel singula in singulis haberi videamus, cum omnium natura una sit, exemplo suo sibi invicem ostendit, omnia in omnibus esse posse, quae vel omnia in omnibus, vel singula in singulis inveniantur.* A. a. O. c. 3.

2) *Ferat sententiam de naturae bono ipsa conscientia bona. — Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam (ut ita dixerim) sanctitas, quae velut in arce animi praesidens exercet boni malique judicium.*

3) Pelagius beginnt seine Ep. ad Demetr. damit, *humanae naturae vim qualitatemque monstrare et quid efficere possit, ostendere.*

unterscheidet Pelagius, um was auf der einen Seite Gott, auf der andern dem Menschen zuzuschreiben ist, so genau als möglich zu bestimmen und abzugrenzen, dreierlei, das Können, Wollen und Sein. Das Können sei als das Erste in die Natur, das Wollen als das Zweite in den Willen, das Sein als das Dritte in die Vollbringung zu setzen. Das Können gehört eigentlich und ausschliesslich Gott an, welcher es seiner Creatur verliehen hat, die beiden andern, das Wollen und das Sein, sind auf den Menschen zu beziehen, weil sie die Quelle ihres Ursprungs im Willen haben. Das Wollen und Thun gereicht daher dem Mehschen zum Lob, oder vielmehr dem Menschen und Gott, sofern Gott dem Menschen die Möglichkeit des Wollens und Thuns gegeben hat, und diese Möglichkeit selbst durch die Hülfe seiner Gnade immer unterstützt. Dass aber der Mensch das Gute wollen und vollbringen kann, kommt allein von Gott. Es kann daher jenes Eine sein, wenn auch diese beiden nicht sind, sie selbst aber können ohne jenes nicht sein. Es steht dem Menschen frei, Gutes weder zu wollen, noch zu thun, auf keine Weise aber kann er die Möglichkeit des Guten nicht haben, sie ist in ihm, auch wenn er nicht will, und die Natur kann sie nie in sich fehlen lassen. Mit Einem Worte alles, was wir Gutes thun, sagen, denken können, kommt von dem, welcher dieses Können geschenkt hat und es unterstützt, dass wir aber Gutes thun oder reden oder denken, ist unsere Sache, weil wir alles diess auch in's Böse umkehren können [1]. Was das Verhältniss der pelagianischen Lehre zum Christenthum betrifft, so kam es zwar zunächst darauf an, vom Begriffe der Freiheit alles fernzuhalten, was mit ihm zu streiten schien, und die freie Entscheidung zwischen dem Guten und Bösen nach der einen oder der andern Seite von etwas abhängig machte, was ausserhalb der Sphäre des *liberum arbitrium* lag; da aber das christliche Bewusstsein überhaupt nur in dem Gegensatz der Sünde und Gnade sich bewegen kann, so musste auch gezeigt werden, welche Bedeutung dieser Gegensatz hat, wenn alles, was sich auf das Verhältniss des Menschen zu Gott bezieht, so sehr nur in der Freiheit des Willens liegt, dass es an sich ebenso wenig durch die Sünde gehemmt, als durch die Gnade befördert werden kann. Hat der Mensch in der

1) Vgl. die von Augustin de gratia Christi c. 4 aus des Pelagius Schrift de libero arbitrio angeführte Stelle.

Freiheit seines Willens alles, was zu dem *bonum naturae* gehört, so ist schon dadurch jeder Einfluss abgeschnitten, welchen die Sünde Adams auf seine Nachkommen hätte haben können, und wenn ein solcher Einfluss nicht stattfindet, so ist überhaupt zwischen der Sünde Adams und der Sünde aller andern Menschen kein solcher Unterschied, dass ihr eine so grosse Bedeutung zuzuschreiben wäre. Das Einzige, was ihr bleibt und sie auf eigenthümliche Weise von allen andern Sünden unterscheidet, ist nur die Priorität der Zeit, dass sie diejenige ist, mit welcher, als der ersten, der Anfang des Sündigens gemacht worden ist. Wenn daher auch Pelagius den auf der Synode zu Diospolis im Jahr 415 ihm vorgelegten Satz, die Sünde Adams habe ihm allein geschadet, nicht aber dem menschlichen Geschlecht, nicht wie Cölestius zu verdammen sich weigerte, sondern ausdrücklich verdammte, so wollte er es doch nur von dem Beispiel verstanden wissen, das Adam durch die erste Sünde gab, indem alle, die nach ihm sündigten, die Nachahmer seiner Sünde wurden [1]. Hiemit ist nur gesagt, dass alle Menschen auf dieselbe Weise sündigen, wie Adam, nicht aber dass die Sünde Adams aus einem andern Grunde, als dem zufälligen, dass sie die erste ist, einen bestimmenden Einfluss auf die Sünde der übrigen Menschen ausübt. Da aber, was so Viele nachahmen, zur Gewohnheit wird, und die Gewohnheit, je allgemeiner sie ist und je längere Zeit sie dauert, eine um so grössere Macht gewinnt, so konnte er die Macht der Gewohnheit als die Ursache eines unter den Menschen herrschenden Hanges zur Sünde, und als ein jeder einzelnen Sünde schon vorangehendes, in der Menschheit im Ganzen wirkendes Princip der Sünde betrachten. In diesem Sinne schrieb nicht nur Pelagius der Gewohnheit einen sehr bedeutenden Einfluss auf die Sünde zu, sondern nahm auch eine mit der Macht der Gewohnheit immer mehr wachsende Verschlimmerung der Menschen an. Es ist ihm ein Beweis der Güte der Natur, dass die ersten Menschen eine so lange Zeit ohne ein Gesetz waren, nicht weil Gott für seine Creatur nicht sorgte, sondern weil er wusste, dass er die menschliche Natur so geschaffen

1) *Discipulis suis respondet*, sagt Augustin de peccato orig. c. 15. von Pelagius, *ideo se illa objecta damnasse, quia et ipse dicit, non tantum primo homini, sed etiam humano generi primum illud obfuisse peccatum, non propagine, sed exemplo, id est, non quod ex illo traxerint aliquod vitium, qui ex illo propagati sunt, sed quod eum primum peccantem imitati sunt omnes, qui postea peccaverunt.*

habe, um statt des Gesetzes zur Uebung der Gerechtigkeit auszureichen. So lange die Natur noch ihre frische Kraft hatte, und die menschliche Vernunft noch nicht durch die lange Gewohnheit des Sündigens wie mit Dunkel überzogen war, blieb die Natur frei vom Gesetz, erst nachdem sie mit zu vielen Fehlern behaftet war, und gleichsam der Rost der Unwissenheit sich angesetzt hatte, legte der Herr die Feile des Gesetzes an, um sie zu ihrem ursprünglichen Glanze herzustellen. Denn nichts erschwert das Gutesthun so sehr, als die lange Gewohnheit der Fehler, die uns von Kindheit an anhängt, und uns allmählig seit vielen Jahren so verdorben und unter ihre Gewalt gebracht hat, dass sie gewissermassen zur Natur geworden ist. Die ganze Zeit, in welcher wir aus Vernachlässigung zu Fehlern erzogen worden sind, stellt sich uns entgegen, und die alte Gewohnheit sträubt sich gegen den neuen Willen und wir wundern uns, warum uns gleichsam von einem Andern, ohne dass wir es wissen, Heiligkeit ertheilt wird, da wir keine Uebung im Guten haben und das Böse schon so lange gewohnt sind [1]. So frei auch der Mensch zwischen dem Guten und Bösen wählt, so schliesst diess doch nicht Motive aus, durch welche das menschliche Wollen und Handeln einen bestimmten gleichmässigen Charakter erhält, je nachdem entweder die Liebe zum Guten oder die Neigung zum Bösen so vorherrschend und überwiegend wird, dass die Entscheidung des Willens nicht jeden Augenblick bald auf die eine, bald auf die andere Seite fällt, sondern in einer mehr oder minder sich gleich bleibenden Richtung erfolgt. Die Gewohnheit ist, wie Pelagius sagt [2], die Mutter sowohl der Fehler als der Tugenden, nur setzt die Gewohnheit selbst wieder eine schon unabhängig von ihr vorhandene natürliche Disposition voraus, aus welcher erst die Gewohnheit entsteht. Wie man aber auch sowohl den Ursprung und die Macht der Gewohnheit überhaupt, als auch die erfahrungsmässige Thatsache erklären mag, dass die Neigung zum Bösen weit allgemeiner und überwiegender ist als die Liebe zum Guten, es bleibt dabei doch der Hauptsatz des Pelagius in seiner vollen Bedeutung stehen, dass was der Mensch im Guten oder Bösen ist, er nicht von Natur und unab-

---

1) Ep. ad Demetr. c. 8.

2) *Consuetudo est, quae aut vitia aut virtutes alit, quaeque in his plurimum valet, cum quibus ab ineunte aetate simul creverit.*

hängig von seinem Willen ist, sondern nur durch seine eigene freie That [1].

So wenig durch das in der Macht der Gewohnheit wirkende Princip der Sünde die freie Aeusserung der Willensthätigkeit gehemmt und gebunden wird, so wenig kann auch die der Sünde gegenüberstehende Gnade mit dem Freiheitsbegriff in Widerstreit kommen. Freiheit und Gnade würden nur dann in Widerstreit kommen, wenn nicht die Freiheit, sondern die Gnade das Princip wäre, durch welches allein die Möglichkeit des Guten, das der Mensch wollen und thun soll, bedingt wäre. Dieser Widerstreit ist ja aber schon dadurch abgeschnitten, dass die Freiheit als die immer sich gleich bleibende *possibilitas boni et mali* definirt ist. Ist die Freiheit an sich schon das Vermögen des Guten, so bedarf der Mensch nicht erst der Gnade, um das Gute zu wollen und zu thun. Er hat auch ohne die Gnade das Können, ohne welches es kein Sollen gibt, nur folgt daraus nicht, dass die Gnade neben der Freiheit etwas völlig Ueberflüssiges oder ihr sogar Widerstreitendes ist. Wenn auch die Gnade nicht das die Möglichkeit des Guten bedingende Princip ist, so kann sie doch auf den Willen so fördernd und unterstützend einwirken, dass durch sie das Gute um so leichter geschieht [2]. Diess ist der pelagianische Begriff der Gnade: sie kann dem Willen, der an sich schon das Vermögen des Guten ist, das Wollen und Vollbringen des Guten nur erleichtern, aber auch diess geschieht nicht so, dass sie dem Willen eine Willenskraft ertheilte, die er nicht an sich schon hätte, sondern nur auf dem Wege, auf welchem überhaupt auf den Willen in seinem Verhältniss zum Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen eingewirkt werden kann. Das Wollen setzt das Denken und Vorstellen voraus, man kann nichts wollen, ohne

1) *Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur sed agitur a nobis, capaces enim utriusque rei, non pleni, nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit.* Pelagius de lib. arb. bei Aug. de pecc. orig. c. 13.

2) Pelagius bei Augustin de gratia Chr. c. 7.: *Hic nos imperitissimi hominum putant injuriam divinae gratia facere, quia dicimus eam sine voluntate nostra nequaquam in nobis perficere sanctitatem: quasi Deus gratiae suae aliquid imperaverit, et non illis, quibus imperavit, etiam gratiae suae auxilium subministret, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam.*

dass das, was man will, ein Object des vorstellenden Bewusstseins ist; je klarer man also weiss, was man will, und je bestimmter es in seinen verschiedenen Beziehungen vor dem vorstellenden Bewusstsein steht, um so kräftiger wird es auch gewollt werden. Diess ist daher auch das Verhältniss, in welches Pelagius die Gnade zur Freiheit setzt. Um auf den Willen des Menschen zu wirken, nimmt die Gnade ihren Weg durch den Verstand, der erkennende Verstand ist das Vermittelnde zwischen ihr und dem freien Willen. Es unterstützt uns Gott, sagt Pelagius, durch seine Lehre und Offenbarung, wenn er die Augen unsers Herzens öffnet, wenn er uns, damit wir nicht vom Gegenwärtigen gefangen gehalten werden, auf das Zukünftige hinweist, wenn er die Nachstellungen des Teufels aufdeckt, wenn er uns mit dem vielgestaltigen und unaussprechlichen Geschenk der himmlischen Gnade erleuchtet [1]. Die Gnade besteht somit vorzugsweise in Offenbarung und Erleuchtung, um durch Lehre und Erkenntniss dem Willen des Menschen die Motive nahe zu legen, die ihn zum Handeln bestimmen sollen. Wie Pelagius schon die Freiheit, als das dem Menschen von Gott ertheilte Vermögen des Guten, Gnade nannte, so bezeichnete er mit demselben Ausdruck die ganze Offenbarung Gottes an die Menschen, und wenn er auch bald das Eine bald das Andere besonders hervorhob, so war doch sein Begriff der Gnade immer derselbe, und er konnte sich keine andere Art der Wirksamkeit der Gnade denken, als die rein moralische einer zunächst nur auf den Verstand wirkenden Belehrung und Ueberzeugung. „Gott wirkt in uns das Wollen des Guten, das Wollen des Heiligen, indem er uns, die wir irdischen Begierden ergeben sind, und nach Art der stummen Thiere nur das Gegenwärtige lieben, durch die Grösse des künftigen Ruhms und die Verheissung von Belohnungen anfeuert, indem er durch Offenbarung der Weisheit den staunenden Willen zu einem Verlangen nach Gott erregt, indem er uns alles, was gut ist, räth“ [2]. Wirkt die Gnade wesentlich durch Belehrungen und Verheissungen, so ist vor allem schon das alte Testament unter den Begriff der Gnade zu stellen. Pelagius rechnete auch das Gesetz zur Gnade, er konnte überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem alten und neuen Testament annehmen, wenn die Wirk-

1) Bei Augustin a. a. O.
2) Bei Augustin a. a. O. c. 10.

samkeit der Gnade nur darin besteht, dass sie das Gute, wozu der Mensch an sich schon das Vermögen hat, fördert und ihm leichter macht. Um aber doch die Gnade vorzugsweise dem neuen Testament zuzuschreiben, verstand er unter der Gnade im engern Sinn, oder dem Christenthum im Unterschied vom Gesetz, die Gnade der Sündenvergebung [1]). Wie Vieles begriff überhaupt der pelagianische Begriff der Gnade in sich, wenn alles, was der Mensch sowohl in seiner anerschaffenen Natur als durch übernatürliche Offenbarung Gott verdankt, Gnade genannt wurde? „Wir bekennen", sagt der Pelagianer JULIAN, „eine vielfache Gnade Christi. Das erste Geschenk derselben ist, dass wir aus Nichts geschaffen sind, das zweite, dass wir die lebendigen Geschöpfe an Empfindung und die empfindenden an Vernunft übertreffen. Diese ist unserer Seele als das Bild des Schöpfers eingedrückt, zu dessen Würde auch die Freiheit des Willens gehört. Eben dieser Gnade verdanken wir eine Menge Wohlthaten, die sie uns ohne Unterlass erzeigt. Sie gab uns das Gesetz zur Unterstützung. Dieses sollte die Vernunft, welche böse Beispiele und die Gewohnheit der Fehler stumpf machten, durch vielerlei Mittel belehren und durch seine Aufforderung anregen. Zur Vollendung jener Gnade, d. h. des göttlichen Wohlwollens, welches den Dingen ihr Dasein gab, gehörte es, dass das Wort Fleisch ward, und unter uns wohnte. Denn indem Gott von seinem Bilde Gegenliebe forderte, zeigte er, mit welcher unschätzbaren Liebe er gegen uns gehandelt habe, damit wir ihn, wenn auch spät, wieder liebten, ihn der seines eingebornen Sohnes nicht verschonte. Diese Gnade also, welche uns in der Taufe nicht allein die Sünden vergibt, sondern auch neben der Wohlthat der Sündenvergebung im Guten weiter bringt, zu Gottes Kindern macht und weiht, diese Gnade sage ich, erlässt die Strafe der Schuldigen [2]), bringt aber

---

1) *Divinitus tamen*, sagt Augustin de nat. et grat. c. 18., *esse expianda peccata commissa et pro eis dominum exorandum fatetur, propter veniam scilicet promerendam, quia id, quod factum est, facere infectum, multum ab isto laudata potentia illa naturae et voluntas hominis etiam ipso fatente non potest, quare hac necessitate restat, ut oret ignosci.*

2) Die Gnade in diesem Sinne ist auch deswegen ein sehr wichtiges Moment, weil Pelagius die Rechtfertigung in die Sündenvergebung setzt. *Ad hoc*, sagt er im Commentar zu Röm. 4, 6., *fides prima ad justitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de praesenti justificetur, et ad futura fidei opera praeparetur.*

nicht den freien Willen hervor. Diesen empfangen wir, sobald wir geschaffen werden“ [1]. Da die Gnade in diesem Sinne nicht blos so Vieles in sich begreift, sondern auch in den verschiedenen Perioden der Offenbarung Gottes an die Menschen von Stufe zu Stufe immer inhaltsreicher und bedeutungsvoller wird, so konnte Pelagius auch seine Lehre von der Gnade zu seiner Lehre von der Sünde in das dem christlichen Gegensatz der Sünde und Gnade entsprechende Verhältniss setzen. In demselben Verhältniss, in welchem durch die Macht der Gewohnheit die Verschlimmerung der Menschen zunimmt und die Sünde mächtiger wird, tritt die Gnade mit allen jenen Mitteln zum Guten, die die fortgehende Offenbarung Gottes darbietet, der Sünde mit einem um so stärkeren Gegengewicht entgegen. Wie Pelagius verschiedene Perioden der Sündhaftigkeit unterschied, so gibt es auch eine Gerechtigkeit, die vom Naturzustand zu der Gerechtigkeit unter dem Gesetz fortschreitet, und in der Gerechtigkeit unter der Gnade sich vollendet. Die letztere ist die specifisch christliche, und wird daher vorzugsweise als das Werk der Gnade bezeichnet [2]. Die Förderung im Guten, welche das Christenthum dem freien Willen gewährt, steht demnach so hoch über allem Andern dieser Art, dass nur sie eigentlich Gnade genannt zu werden verdient und Gesetz und Gnade in dieser Beziehung einander gegenüberstehen. So intensiv aber auch die Bedeutung sein sollte, welche er dem christlichen Begriff der Gnade zu geben suchte, so blieb doch die Art und Weise ihrer Wirksamkeit dieselbe äussere, natürliche,

---

1) Bei Augustin Opus imperf. 1, 94.

2) Vgl. Augustin de pecc. orig. c. 26: *Non sicut Pelagius et ejus discipuli tempora dividamus dicentes: primum vixisse justos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia. Ex natura scilicet ab Adam tam longa aetate, qua lex nondum erat data. Tunc enim, ajunt, duce ratione cognoscebatur creator, et quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus non lege literae sed naturae. Verum vitiatis moribus, inquiunt, ubi coepit non sufficere natura jam decolor, lex ei addita est, qua velut lima fulgori pristino, detrita rubigine, redderetur. Sed posteaquam nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valeret, Christus advenit, ett unquam morbo desperatissimo non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit.* In demselben Sinne sagte Pelagius bei Augustin de gratia Chr. c. 31: *liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia.*

moralische, und man ist durch keine seiner Aeusserungen berechtigt, ihm die Annahme übernatürlicher Gnadenwirkungen zuzuschreiben [1]), die nach seiner Ansicht mit dem Begriffe des *liberum arbitrium* sich nicht vertragen.

Die Lehre des Pelagius, deren wesentliche Bestimmungen in diesen wenigen Sätzen enthalten sind, ist eine in sich so wohl begründete Ansicht, dass man nicht begreift, was gegen sie eingewendet werden kann, wenn man nicht das Princip jeder sittlichen Lebensaufgabe fallen lassen will, dass alles, was der Mensch in seinem Verhältniss zu Gott ist, auf seiner eigenen freien Selbstbestimmung beruht. Und doch ist diess der Hauptpunkt, um welchen es sich in dem Streit zwischen Pelagius und Augustin handelt. Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher Pelagius sich den Menschen nicht ohne das *liberum arbitrium*, oder die *possibilitas boni et mali*, denken kann, behauptet Augustin, dass es kein *liberum arbitrium* gebe, und derselbe Widerspruch zieht sich durch alle aus dem Hauptsatz sich ergebenden Folgerungen hindurch. Darf man bei Pelagius nicht erst fragen, wie er zu seiner Ansicht kam, so entsteht dagegen diese Frage um so mehr bei Augustin; welches Interesse konnte er haben, gerade das zu läugnen, was bisher als die principielle, sich von selbst verstehende Voraussetzung der christlich religiösen Lebensansicht galt?

Neander macht verschiedene Versuche, die principielle Verschiedenheit der beiden Systeme zu erklären. Beide haben die Lehre

---

1) Auch nicht, wenn er de lib. arb. bei Augustin de gr. Chr. c. 7 sagt: *gratiam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei adjutorio confitemur.* Man kann nicht mit Wiggers Aug. und Pelag. S. 232. sagen, das *adjutorium Dei* würde im Gegensatz zu *lex* keinen Sinn geben, wenn Pelagius dabei nicht an eine übernatürliche Einwirkung der Gottheit auf den Menschen gedacht hätte. Pelagius unterscheidet die *lex* und das *adjut. Dei* wie die Gnade im objectiven und subjectiven Sinn. Die Gnade ist objectiv im Gesetz gegeben, zum *adjut. Dei* wird sie erst dadurch, dass sie subjectiv auf das Gemüth des Menschen wirkt durch alle Eindrücke, welche das Wort Gottes auf den Menschen machen kann. Ebenso ist es zu nehmen, wenn er in seinem Commentar zu Röm. 4, 5 sagt: *quomodo vos Deus diligat, ex hoc cognoscimus, quia non solum nobis per filii sui mortem peccata dimisit, sed et Spiritum sanctum nobis dedit, qui jam ostendat gloriam futurorum.* Die Mittheilung des Geistes besteht in der Erkenntniss der Heilsgüter, wie sie aus der Schrift zu schöpfen ist.

von der Freiheit des menschlichen Willens verschieden aufgefasst, Pelagius nehme sie als eine in jedem Augenblick sich auf gleiche Weise zwischen dem Guten und Bösen bestimmende Wahlfreiheit, nach Augustin aber sei eine solche Indifferenz etwas ganz Undenkbares, Gutes und Böses können nicht von derselben Wurzel ausgehen, der Mensch sei in seiner Gesinnung schon innerlich bestimmt, ehe er zum Handeln kommt, die pelagianische Definition des freien Willens setze schon eine Verderbniss des sittlichen Vermögens voraus. Diess konnte aber Augustin nur sagen, wenn er die Freiheit überhaupt nicht als Wahlfreiheit gelten liess; nur wenn er die Freiheit als *liberum arbitrium*, als die Indifferenz des Guten und Bösen, als die *possibilitas boni et mali* schlechthin läugnete, konnte ihm die blosse Möglichkeit des Bösen schon als das wirkliche Böse selbst, als ein in der Natur des Menschen selbst mitgesetztes Princip des Bösen erscheinen. Hiemit ist aber noch nicht erklärt, wie er dazu kam, den bisher allgemein gangbaren Begriff der Freiheit völlig zu verwerfen. Auch die weiteren Differenzen, welche Neander hervorhebt, kommen immer wieder auf denselben Punkt zurück. Von seinem Begriffe der Freiheit aus, habe Augustin in der Erscheinung der menschlichen Natur einen Gegensatz gegen die so aufgefasste Freiheit zu finden geglaubt, da dieser wahre Begriff der Freiheit hier nirgends anwendbar sei, der Mensch überall in einem dieser Freiheit widersprechenden Zustand, in einer Knechtschaft der Sünde sich befinde, welcher ein ursprünglicher sittlicher Zustand habe vorausgehen müssen. Pelagius habe keinen Grund gehabt, eine Verderbniss der sittlichen Natur und einen ursprünglichen Zustand derselben anzunehmen, und während Augustin der Gemeinschaft mit Gott die Entfremdung von Gott gegenüberstelle, lasse die pelagianische Idee von der Freiheit kein die Natur umbildendes und verklärendes göttliches Lebensprincip, keinen systematisch begründeten Gegensatz zwischen Natur und Gnade, oder zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen zu. In letzter Beziehung glaubt Neander alle diese Differenzen nur auf eine Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Schöpfung zum Schöpfer zurückführen zu können. Dem Pelagianismus liege die Ansicht zu Grunde, dass nachdem Gott die Welt einmal geschaffen, und mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwicklung erforderlichen Kräften ausgestattet habe, er sie mit den ihr verliehenen Kräften und nach

den in sie gelegten Gesetzen fortgehen lasse, so dass die fortwirkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concursus zur Entwicklung und Ausübung derselben sich beziehe. Augustin hingegen setze die Erhaltung durch Gott als eine fortgehende Schöpfung und das Leben und die Thätigkeit der Geschöpfe im Ganzen und Einzelnen als auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thätigkeit Gottes ruhend und dadurch bedingt, in einer absoluten Abhängigkeit von derselben in jedem Moment bestehend[1]). Allein es ist diess nur eine Consequenz, die sich dem Augustin aus seiner Läugnung des *liberum arbitrium* zuletzt ergeben musste, dass er aber principiell von jener spekulativen Ansicht ausgegangen sei und sein ganzes System nur die Entwicklung derselben sei, lässt sich keineswegs behaupten, und wir wissen somit immer noch nicht, woraus wir uns seinen Gegensatz zu Pelagius und seinen Widerspruch gegen den gewöhnlichen Freiheitsbegriff erklären sollen. Geht man dem Gedankengang Augustins genauer nach, so zeigt sich vielmehr, dass auch Augustin ursprünglich keinen andern Begriff der Freiheit voraussetzt, als denselben, welchen Pelagius allein anerkennt. Der Hauptsatz, welchen Augustin gegen Pelagius geltend macht, ist ja auch nicht, dass der Mensch keine Freiheit hat, sondern dass er sie verloren hat, hat er sie aber erst verloren, so muss er sie ursprünglich gehabt haben, und es fragt sich demnach, ob sich Augustin den Menschen nicht ursprünglich ebenso dachte, wie er nach Pelagius nicht blos ursprünglich, sondern auch in der Folge, überhaupt seiner wesentlichen Natur nach, gewesen sein soll. Wie Augustin früher selbst keinen andern Begriff von Freiheit hatte und sich unter Freiheit nur die reine Selbstbestimmung des Willens denken konnte, vermöge welcher die Ursache der Sünde nur der Wille selbst ist[2]), so hielt er diesen Begriff auch auf dem Standpunkt seines spätern Systems wenigstens für den ursprünglichen Zustand des ersten Menschen fest. Zu den hohen intellectuellen und moralischen Eigenschaften, in welchen die Vollkommenheit Adams bestand, gehörte auch die vollkommenste Freiheit des Willens. Es stand ganz in der Macht des ersten Menschen, entweder, da er gut geschaffen war, im Guten

1) K.G. 4, S. 1127 f.
2) Vgl. De lib. arb. 3, 49.

zu beharren, oder zu sündigen. Er hatte nicht das *non posse pecccare*, sondern das *posse non peccare*, oder die *possibilitas peccandi* [1]), somit dieselbe *possibilitas boni et mali*, in welche Pelagius das Wesen der Freiheit als des *liberum arbitrium* setzte [2]). Zwar nimmt Augustin auch schon in dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschen eine höhere göttliche Einwirkung an, die er im Unterschied von der Gnade, deren der Mensch nach dem Sündenfall bedarf, ein blosses *adjutorium* nennt, ein göttliches Hülfsmittel, das der Mensch schon damals nicht entbehren konnte, nicht um überhaupt das Gute zu wollen, sondern nur um in dem Guten, worauf sein Wille gerichtet war, zu beharren [3]); wenn es nun aber doch nur auf ihn selbst ankam, ob er von

---

1) Op. imperf. 5, 60: *Prorsus ita factus est, ut peccandi possibilitatem haberet a necessario, peccatum vero a possibili* (die Möglichkeit zu sündigen war für ihn etwas Nothwendiges, die Sünde selbst etwas blos Mögliches) — *Ideo peccare potuit, quia de nihilo est factus.*

2) Eine Hauptstelle für die Freiheit des ersten Menschen ist die corrept. et gratia c. 10: *Hominem fecit (Deus) cum libero arbitrio et quamvis sui futuri casus ignarum tamen ideo beatum, quia et non mori et miserum non fieri in sua potestate esse sentiebat. In quo statu recto ac sine vitio si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset etc. — Quia vero per liberum arbitrium Deum deseruit, justum judicium Dei expertus est etc.*

3) De corrept. et gr. c. 11: *Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus: sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset. Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio. Quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. Quod adjutorium si homo ille per liberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus, sed deseruit et desertus est. Tale quippe erat adjutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret, si vellet, non quo fieret ut vellet. Haec prima est gratia, quae data est primo Adam, sed hac potentior est in secundo Adam. Prima est enim qua fit, ut habeat homo justitiam si velit: secunda ergo plus potest, qua etiam fit, ut velit. — Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus. Quod non fuit in homine primo: unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit. Namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdiderat, ut autem in eo permaneret, egebat adjutorio gratiae, sine quo id omnino non posset: et acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quod posset, nam si habuisset perseverasset. Posset enim perseverare si vellet, quod ut nollet, de libero descendit arbitrio, quod tunc ita liberum erat, ut et bene velle posset et male.*

diesem *adjutorium* Gebrauch machen wollte und es einzig nur Sache seines eigenen freien Willens war, es anzunehmen oder nicht, so erscheint die Voraussetzung eines solchen *adjutorium* sehr unmotivirt, und man sieht nicht, warum der Mensch, wenn er einmal eben in der Annahme des *adjutorium* durch seinen eigenen freien Willen sich für das Gute entscheiden konnte, nicht auch für die Folge in seinem eigenen Willen das zureichende Vermögen hatte, sich für das Gute zu bestimmen; warum soll der Wille, wenn er auch nur einmal das Gute wollen kann, diess nicht auch immer thun können, warum soll es sich, wenn die Frage nur ist, was an sich dem Willen möglich ist oder nicht, mit dem Beharren im Guten anders verhalten, als mit dem Wollen des Guten überhaupt? Augustin schliesst nur aus der geschehenen Thatsache, dass der Mensch im Guten nicht beharrte, dass er auch nicht habe beharren können; wie folgt aber diess, wenn zugleich gesagt wird, wenn er nur gewollt hätte, hätte er beharren können, er hätte beharren können, wenn er nur das *adjutorium* zum Beharren hätte annehmen wollen, er habe das *posse* gehabt, *si vellet*, nicht aber das *velle quod posset*, d. h. den Willen das zu wollen, was er an sich wollen konnte? [1] Auch das *adjutorium*, ohne welches der Mensch im Guten nicht beharren konnte, hebt daher die Freiheit des Willens nicht auf, es hat sie vielmehr zu seiner nothwendigen Voraussetzung, es beschränkt sie nur auf einen blossen Zeitmoment; so schnell aber auch Augustin das Vermögen, sowohl das Gute als das Böse zu wollen, verloren gehen und in das Gegentheil, das Vermögen, nur das Böse zu wollen, umschlagen lässt, so hängt doch sowohl die logische Consequenz, als die sittliche Bedeutung seines Systems einzig nur daran, dass der Mensch, sei es auch nur für die kürzeste Dauer, vollkommen frei war, und er steht daher gerade auf dem Punkte, wo es sich um das alles bedingende Princip handelt, völlig auf demselben Boden mit Pelagius. Ja, wie er in dem Menschen vor dem Fall die Freiheit des Willens vorraussetzt, so sehr er sie auch

1) Er hätte also wollen können, wenn er nur gewollt hätte zu wollen, und nicht gewollt hat er zu wollen, wiederum, weil er nicht wollte, weil er nämlich das *adjutorium* nicht annehmen wollte, oder weil sein Wollen ein blos vorübergehendes, kein beharrendes, somit nicht kräftig genug war; warum war es aber nicht so kräftig, wenn doch der Wille überhaupt die Kraft des Wollens ist?

schon hier durch die Einwirkung der Gnade beschränkt, so kann er auch in dem Menschen nach dem Fall die Idee der Freiheit nicht so sehr fallen lassen, dass er sie nicht, so inhaltsleer auch ihr Begriff für ihn ist, wenigstens dem Namen nach festzuhalten suchte. Frei soll ja der Mensch auch jetzt noch sein, er soll auch durch die Sünde das *liberum arbitrium* nicht verloren haben, nur ist es jetzt die blose Freiheit zur Sünde, die er noch hat, in dieser Freiheit sind die Menschen frei von der Gerechtigkeit, frei von der Sünde werden sie erst durch die Gnade des Erlösers [1]. So bedeutungslos es auch ist, in diesem spielenden Sinn von einer Freiheit zu reden, so sieht man doch auch daraus, welches Interesse die Idee der Freiheit auch noch dann für ihn hatte, als er sie dem Determinismus seines Systems aufgeopfert hatte. Kann nun da, wo Augustin noch ganz auf dem Standpunkt des gewöhnlichen Freiheitsbegriffs steht, der Grund seiner Differenz von Pelagius und des Gegensatzes der beiden Systeme nicht liegen, so kann er nur da gesucht werden, wo diese Uebereinstimmung nicht mehr stattfindet. Diess ist gleich bei der ersten Sünde der Fall, welche nach Pelagius so gut wie keine Folge, nach Augustin aber die unendlich wichtigsten Folgen hatte, die vor allem darin bestanden, dass der Mensch die Freiheit, die er kaum noch im vollsten Umfang besass, durch diesen Einen Act, durch welchen er sie zum Bösen missbrauchte und im Ungehorsam gegen Gott bethätigte, auf immer verlor und in die Knechtschaft der Sünde verfiel. Fragt man aber, warum Augustin hier so bedeutend von Pelagius abweicht, so weiss man wieder nicht, worin der Grund der Differenz liegen soll, da eine solche Folge sich aus dem Wesen der Freiheit nicht erklären lässt. Gehört es zum Begriff der Freiheit, dass sie das gleiche Vermögen zum Guten wie zum Bösen ist, so ist nichts natürlicher, als dass sie sich sowohl im Bösen als im Guten bethätigt und es lässt sich auf keine Weise begreifen, wie eine an sich naturgemässe Handlung die menschliche Natur mit

1) Contra duas epist. Pelag. 1, 2.: *liberi a justitia — liberi a peccato.* De gratia et libero arbitrio c. 15: *semper est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit justitiae et tunc est mala, aut a peccato libera est, quando servit justitiae et tunc est bona.* Wie klar begegnet uns schon hier das zweideutige Spiel, Begriffe, deren Realität man läugnet, dem Namen nach beizubehalten, ihnen aber einen andern, selbst den entgegengesetzten Begriff unterzuschieben!

Einem Male so verkehrt haben soll, dass an die Stelle der Freiheit das gerade Gegentheil derselben trat. Augustin selbst erklärt diess auch nicht, sondern es greift hier nur der Supranaturalismus seines Systems ein, weil der Mensch in der ersten Sünde sich durch Ungehorsam gegen Gott versündigte, so ist es auch nur die von Gott über den Menschen verhängte Strafe, dass er in Folge der Einen Sünde der Nothwendigkeit zu sündigen [1]) auf immer anheimgefallen ist. Gott selbst hat es also so bestimmt, dass weil der erste Mensch das göttliche Gebot übertreten hat, alle seine Nachkommen nicht mehr im Stande sind, irgend etwas Gutes zu thun, sondern nur eine zum Sündigen verdammte Natur haben, und doch ist Gott, obgleich hier Sünde und Strafe der Sünde Eines und dasselbe sind, auf keine Weise Urheber der Sünde, da nur der Mensch selbst daran schuld ist, dass die Eine Sünde so unendlich schwere Folgen gehabt hat. So gross die Kluft zwischen der Freiheit vor dem Fall und der Unfreiheit nach dem Fall ist, so gross ist auch für das vernünftige Denken der Sprung von dem Einen auf das Andere, es fehlt hier an allem natürlichen Zusammenhang, es tritt nur die unmittelbare göttliche Strafverfügung dazwischen; ist man aber einmal darüber hinweg, so hängt freilich in der Einen durch das Ganze hindurchgehenden Grundidee alles so eng zusammen, dass das Eine die nothwendige Consequenz des Andern ist. So willkürlich und schonungslos auch Gott mit dem Menschen verfahren mag, der Mensch hat es nur sich selbst zuzuschreiben, es geschieht ihm nichts, was er nicht selbst verschuldet hat in der Einen Sünde des ersten Menschen. Ist in Folge dieser Sünde das ganze menschliche Geschlecht eine und dieselbe verdorbene und verdammte Masse geworden (die *massa perditionis*), so ist es nur das Werk der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, wenn Einige aus derselben errettet werden, während die göttliche Gerechtigkeit die Andern ihrem natürlichen Verderben überlässt. So gross oder so klein die Zahl jener Glücklichen sein

---

1) De perfectione justitiae hominis c. 4.: *per arbitrii libertatem factum, ut esset homo cum peccato, sed jam poenalis vitiositas subsecuta ex libertate fecit necessitatem. — Victa enim vitio, in quod cecidit voluntate, caruit libertate natura. — Ipsa enim sanitas est vera libertas, quae non perisset, si bona permansisset voluntas. Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas.* Diess ist das *peccatum*, das als solches auch *poena peccati* ist. Vgl. Op. imperf. 1, 47.

mag, es liegt in keinem von ihnen selbst auch nur der geringste Grund seiner Erwählung, es ist allein Gott, welcher sie zu Gefässen seiner Erbarmung geschaffen und in seinem Sohn vor Grundlegung der Welt durch den Rathschluss seiner Gnade erwählt hat. *Quicunque,* so fasst Augustin die ganze Reihe der zusammengehörenden und so eng in einander eingreifenden göttlichen Akte zusammen [1], *in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.* Sosehr geschieht also alles, was zu ihrer Seligkeit gehört, ohne irgend eine Mitwirkung von ihrer Seite, ohne die geringste in ihnen selbst liegende Bedingung, dass sie, noch ehe sie wirklich existirten, alles mit Einem Mal waren, was sie von dem ersten Moment ihrer zeitlichen Existenz an in alle Ewigkeit sein sollten. Alles hängt einzig nur an dem Rathschluss ihrer Erwählung. Sind sie aber erwählt, so wirkt Gott ebendesswegen auf eine unwiderstehliche, unfehlbar zum Ziel führende Weise alles, was zu ihrer Seligkeit dient, durch die von ihm verordneten Mittel [2]. Wo an dem Menschen sich nur die göttliche Gnade und Barmherzigkeit in ihrem überschwänglichen Reichthum verherrlicht, ist freilich jede Frage nach dem eigenen Verdienst des Menschen und seiner durch die Freiheit seines Willens bedingten sittlichen Würdigkeit höchst überflüssig; kann man aber auf dieselbe Weise auch auf der andern Seite, wo an den Verworfenen und Verdammten sich auf dieselbe Weise die göttliche Gerechtigkeit offenbaren soll, auf die Frage nach der sittlichen Schuld verzichten? Wie lässt es sich aus der Idee der Gerechtigkeit rechtfertigen, dass die sämmtlichen Nachkommen Adams, soweit sie nicht zu der Zahl der Erwählten gehören, für eine Sünde, die nicht ihre eigene, von ihnen selbst begangene That ist, die Strafe der ewigen Verdammniss treffen soll? Auch hier muss wieder derselbe Begriff der Freiheit, auf dessen Verläugnung, abgesehen von diesem Einen Punkt, der Sünde Adams, das ganze System angelegt ist, seine rettende Aushülfe gewähren. Es kommt somit nur darauf an, dass man sich die Sünde Adams auch als die Sünde aller seiner Nachkommen denkt, und den freien

1) De corrept. et gr. c. 9.
2) A. a. O. c. 7.

Willensakt, durch welchen er sie beging, zu einem Akt der freien Willensthätigkeit des ganzen von ihm abstammenden Menschengeschlechts macht, so dass seine That die gemeinsame That aller Andern ist, und mit demselben Recht wie ihm, so auch allen Andern als ihre eigene Schuld zugerechnet wird. In ihm haben ja alle gesündigt, sie waren alle jener Eine, weil er schon damals, als er sündigte, sie alle als ihr Stammvater in der Zeugungskraft seiner Lenden in sich trug [1]. So wenig sich damit ein sittlich vernünftiger Gedanke verbinden lässt, so klar ist doch auch hier dieselbe Voraussetzung ausgesprochen, auf welche Augustin immer wieder zurückkommen muss, dass die substanzielle Grundlage des ganzen Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, nur die Freiheit des menschlichen Willens in demselben Sinne sein kann, in welchem sie Pelagius als die wesentlichste Bestimmung der menschlichen Natur betrachtet [2].

Nur um so mehr aber dringt sich die immer noch nicht beantwortete Frage auf, wie es zu erklären ist, dass Augustin in demselben Punkte, in welchem er so vollkommen mit Pelagius übereinstimmt, eine ihm so entgegengesetzte Richtung nimmt, dass er die Freiheit nur dazu an die Spitze seines Systems stellt, um sie in demselben Augenblick, in welchem sie zu ihrer Erscheinung kommt, und sich als das zeigt, was sie an sich ist, als das gleiche Vermögen zum Guten wie zum Bösen, unwiederbringlich verloren gehen zu lassen. So wenig sich bestreiten lässt, dass auch dem Augustin die Freiheit dasselbe *liberum arbitrium* ist, wie dem Pelagius, so wenig lässt sich aus dem Wesen der Freiheit erklären, dass der Trieb ihrer Aeusserung nur der Trieb ihrer Selbstzerstörung sein soll. Die Verschiedenheit der beiden Systeme kann daher nur auf einem ganz andern Grunde beruhen. Von selbst fällt in die Augen, dass in demselben Verhältniss, in welchem die Freiheit herabgesetzt

---

1) Op. imperf. 1, 48. 2, 178. 4, 104.

2) Da hier alles an der Freiheit und dem Sündenfall hängt, so ist Augustin nach der spätern Terminologie wesentlich Infralapsarier, gleichwohl treibt auch schon ihn die Consequenz der Idee wenigstens auf einzelnen Punkten der Darstellung seines Systems zum Supralapsarier fort. Denn was hat der Sündenfall und überhaupt das individuelle zeitliche Sein noch zu bedeuten, wenn die Prädestinirten schon als *nondum nati* Kinder Gottes sind?

wird, dagegen die Gnade gehoben wird, was jene verliert, fällt dieser zu, es kann daher auch bei Augustin nur im Interesse der Gnade geschehen, dass er die Freiheit auf die so viel möglich kleinste Sphäre zu beschränken sucht, um auf dem dadurch gewonnenen Gebiet der Gnade ein um so freieres Feld ihrer Wirksamkeit zu eröffnen. Aber was ist denn nun das die Gnade Vermittelnde, wodurch ist ihre Wirksamkeit für den Menschen, ihre individuelle Aneignung bedingt? Ertheilt wird die Gnade dem Einzelnen nur durch die Vermittlung der Kirche, an dem Begriffe der Kirche hängt alles, was die Gnade dem Menschen gewähren kann, und hiemit kommen wir erst auf den Punkt, von welchem aus sich in den Ursprung und innern Zusammenhang des augustinischen Systems tiefer hineinblicken lässt. Es ging mit Einem Worte aus einer Rückwirkung der Kirche, wie sie sich schon damals zu einem abgeschlossenen System gestaltet hatte, auf das Dogma hervor. Um sich von der Richtigkeit dieser Ansicht zu überzeugen, bedenke man nur, welche Wichtigkeit für Augustin die Taufe hat. Die Taufe ist der Punkt des kirchlichen Systems, in welchem Dogma und Kirche sich am unmittelbarsten berühren. Alles, was die Lehre von der Taufe dogmatisch enthält, erhält seine reelle Bedeutung erst durch die äussere Handlung, welche die Kirche verrichtet. Durch die Taufe wird man ein Glied der Kirche, und nur als Glied der Kirche kann man des christlichen Heils theilhaftig werden. Was aber die Kirche in der Taufe ertheilt, ist vor allem die Vergebung der Sünden; da nun auch Kinder getauft werden, so muss auch schon bei den Kindern ein Bedürfniss der Sündenvergebung vorausgesetzt werden, und da sie selbst noch keine eigenen Sünden begangen haben, so kann die Sünde, die ihnen in der Taufe vergeben wird, nur eine natürliche, ihnen von Natur anhaftende sein, woher anders aber können sie diese haben, als durch ihre Abstammung von Adam, und wodurch anders kann eine solche zur Natur des Menschen selbst gehörende Sündhaftigkeit von ihm auf alle seine Nachkommen übergegangen sein, als in Folge seiner Sünde, durch welche demnach die menschliche Natur selbst von Anfang an in dem gemeinsamen Ursprung, welchen alle in Adam haben, zur Sünderin geworden ist? Die Taufe der Kinder ist daher der deutlichste Beweis der Erbsünde. Daran schliesst sich unmittelbar das Argument an: wäre die Taufe nicht auch bei den Kindern eine Taufe zur Sündenvergebung, wozu würde

sie ertheilt, und was wäre so überhaupt das Christenthum, wenn man auch ohne das Christenthum, ohne die Kirche, ohne die Taufe, ohne die Gnade, die sie ertheilt, selig werden könnte? Um daher nur dem hohen kirchlichen Bewusstsein von der Nothwendigkeit der durch die Kirche vermittelten göttlichen Gnade und dem kirchlichen Christenthum überhaupt nichts zu vergeben, musste alles, was der Mensch für sich selbst ist, jede Anlage zum Guten in ihm so tief wie möglich herabgesetzt werden. Die Kindertaufe war es ja auch wirklich, womit der pelagianische Streit seinen Anfang nahm, und es ist leicht zu sehen, wie der Hauptsatz, welchen der Streit zunächst betraf, die Unterscheidung, welche Pelagius und seine Anhänger zwischen dem Himmelreich der Getauften und dem ewigen Leben der Ungetauften machten, mit der pelagianischen Ansicht von der menschlichen Natur zusammenhängt. Konnte Augustin die Verdammung der ungetauften Kinder, so sehr sich auch jede menschliche Vernunft dagegen empören muss, doch wenigstens durch seine Lehre von der Erbsünde motiviren, womit hätte Pelagius sie rechtfertigen können, wenn die menschliche Natur in den Kindern so rein und unverdorben ist, wie er annahm? Sie können daher in keinem Falle verdammt werden. Die Unterscheidung zwischen dem Himmelreich und dem ewigen Leben konnte für willkürlich gehalten werden, es fällt ja aber sogleich in die Augen, dass damit nur gesagt werden soll, die Seligkeit, zu welcher die Christen gelangen, könne nur dem Grade nach von derjenigen verschieden sein, welche jedem schon durch seine natürlichen Kräfte zu Theil werden kann, da die Seligkeit überhaupt nicht durch zufällige Verhältnisse, sondern durch die sittliche Beschaffenheit jedes Einzelnen bedingt ist. Konnte es nach dieser Ansicht nicht so viel auf sich haben, wenn man ungetauft starb, welche Geringschätzung der Taufe und der die Taufe verwaltenden Kirche musste dagegen denjenigen darin zu liegen scheinen, nach deren Behauptung nur die Taufe das Mittel war, aus der Gewalt der Sünde und des Teufels, in welche der Mensch durch die Sünde Adams gekommen ist, errettet zu werden? Daher das bei Augustin immer wiederkehrende Argument, dass die Pelagianer den Kindern ihren Erlöser rauben, wenn sie keine Erbsünde in ihnen anerkennen, und sie nicht um der Erbsünde willen zu Christus getragen wissen wollen, dass wo keine Sünde ist, auch keine Gnade ist, dass das ganze Christenthum seine Bedeutung verliert, wenn

man ohne das Christenthum etwas haben kann, was dem Menschen Gott gegenüber irgend einen reellen Werth verleiht [1]).

Die Bedeutung eines so wichtige Dogmen betreffenden und so tief eingreifenden Streits gibt sich erst klarer zu erkennen, wenn man auch in die dialektischen Argumente etwas näher eingeht, durch welche jeder der beiden streitenden Theile den Gegner auf das Extrem seiner Ansicht hinzudrängen suchte. Pelagius, Cölestius und Julian waren sehr gewandte Dialektiker, welche dem Scharfsinn Augustin's hinlängliche Gelegenheit gaben, sein zwischen einem so schroffen Gegensatz sich bewegendes System gegen Einwendungen zu vertheidigen, welche ihm allen Anspruch auf Wahrheit und Consequenz streitig machten.

Pelagius trat dem augustinischen Begriff der Erbsünde mit dem Hauptargument entgegen [2]): Durch die Sünde soll die Natur geschwächt und verändert worden sein. Es frage sich vor allem, was die Sünde sei, ob sie eine Substanz sei, oder ein substanzloser Name, durch welchen nichts Wirkliches, nichts Existirendes, nichts Körperliches, sondern eine Handlung, die nicht geschehen sollte, bezeichnet werde. Man könne nur das Letztere annehmen; wie nun aber, wenn es so sei, etwas, was keine Substanz sei, die menschliche Natur habe schwächen und verändern können? Augustin erwiedert: auch das Nichtessen sei keine Substanz, man entferne sich ja dabei von der Substanz, der Speise. Der Speise sich zu enthalten, sei keine Substanz, und doch werde, wenn man sich der Speise ganz enthalte, die Substanz des Körpers so schwach und seine Kraft so erschöpft, dass sie, wenn sie auch fortdauert, kaum zu der Speise zurückkommen kann, durch deren Mangel sie verdorben worden ist. So sei auch die Sünde keine Substanz, aber die Substanz sei Gott, und die höchste Substanz und die allein wahre Speise der vernünf-

1) Op. imperf. 2, 173: *Cur non aperte dicitis*, hält Augustin den Pelagianern entgegen, *baptizari in Christo Jesu parvulos non debere? Si baptizandi sunt in Christo parvuli, quoniam quicunque baptizantur in Christo, in morte ipsius baptizantur, procul dubio peccato et ipsi moriuntur. — Quisquis igitur peccatum non habet, non est cui moriatur in baptismo: quisquis autem, cum baptizatur, non peccato moritur, non baptizatur in morte Christi, ac per hoc non baptizatur in Christo. Quid tergiversamini? Libere aperite inferos vestros: libere ad vos intrent, qui nolunt in delicto mortuos, in baptismo vivificari parvulos suos.* Vgl. 1, 63. Contra Jul. 4, 3, 17. 5, 1, 2. De nat. et gr. c. 40.

2) Bei Augustin de natura et gratia c. 19.

tigen Creatur, von welcher man sich durch Ungehorsam entferne. Pelagius wollte sagen, es lasse sich nicht denken, wie die Sünde, als eine einzelne vorübergehende Handlung, eine solche Wirkung haben könne, dass die Natur des Menschen so verändert wird, wie Augustin mit seinem Begriff der Erbsünde behauptet; wie wird aber diess durch das von Augustin gebrauchte Beispiel denkbarer? Gibt man auch zu, dass der Mensch, je länger er sündigt, sich um so weiter von Gott als seiner Lebenssubstanz entfernt, so folgt doch daraus, dass er einmal sündigt, nicht, dass er immer sündigen muss, sondern, wie er das Böse wählt, so kann er auch wieder das Gute wählen, und seine Natur bleibt auch nach der Sünde dieselbe, wie sie zuvor war.

Cölestius stellte in einer Schrift, welche Augustin unter dem Titel: *Definitiones Coelestii* erhielt, die zwar, wie er selbst bemerkt, nicht von Cölestius selbst verfasst war, deren Inhalt aber gleichwohl ihm zugeschrieben werden konnte, eine Reihe von Argumenten auf, die immer wieder denselben Begriff der Sünde geltend machten, dass sie nichts Nothwendiges sei, sondern nur etwas Freiwilliges und Zufälliges [1]. Wer läugne, dass der Mensch ohne Sünde sein könne, sei vor allem zu fragen, was die Sünde sei, ob sie etwas ist, was vermieden werden kann, oder etwas, was nicht vermieden werden kann, ist sie etwas, was nicht vermieden werden kann, so ist sie keine Sünde, ist sie etwas, was vermieden werden kann, so kann der Mensch ohne Sünde sein. Es sei gegen alle Vernunft und Gerechtigkeit, Sünde zu heissen, was nicht vermieden werden kann. Ferner sei zu fragen: ist die Sünde Sache des Willens oder der Nothwendigkeit? Ist sie Sache der Nothwendigkeit, so ist sie keine Sünde, ist sie Sache des Willens, so kann sie vermieden werden. — Ist die Sünde natürlich, oder ein Accidens? Ist sie natürlich, so ist sie keine Sünde, ist sie ein Accidens, so kann sie auch fehlen, und wenn sie fehlen kann, so kann sie vermieden werden, und weil sie vermieden werden kann, kann der Mensch ohne das sein, was vermieden werden kann. — Ist die Sünde ein *actus* oder eine *res*. Ist sie eine *res*, so muss sie einen Urheber haben, und wenn sie einen Urheber hat, scheint ein anderer Urheber einer *res* neben Gott eingeführt zu werden. Ist diess gottlos, so muss man gestehen,

1) Vgl. die Schrift Augustin's de perfectione justitiae hominis.

dass die Sünde ein *actus* ist und als *actus* vermieden werden kann. — Soll der Mensch ohne Sünde sein? Ohne Zweifel soll er es, soll er, so kann er, kann er nicht, so soll er auch nicht. Und wenn der Mensch nicht ohne Sünde sein soll, so muss er mit der Sünde sein, und es ist dann keine Sünde, wenn es mit dem Sollen seine Richtigkeit hat. Ist diess aber absurd, so muss man gestehen, dass der Mensch ohne Sünde sein soll, und es bleibt dabei, dass es kein Sollen ohne ein Können gibt. — Ist es dem Menschen geboten, ohne Sünde zu sein? Entweder kann er nicht, und es ist nicht geboten, oder weil es geboten ist, kann er. Denn wozu würde geboten, was gar nicht geschehen kann? — Will Gott, dass der Mensch ohne Sünde sei? Ohne Zweifel will er es, und ohne Zweifel kann es der Mensch, denn wer wollte bezweifeln, dass das geschehen kann, was Gott will. In diesen und andern ähnlichen Argumenten wandten die Pelagianer, von einem an sich evidenten Satz ausgehend, ganz dieselbe dialektische Methode an, wie die Arianer.

Doch ist es erst Julian, welcher mit seiner Dialektik tiefer eindringt, und mit der Schärfe seiner immer wieder in dasselbe Dilemma auslaufenden Argumente seinem Gegner nur die Wahl lassen will, entweder die Wahrheit der pelagianischen Lehre anzuerkennen, oder sich dem Manichäismus in die Arme zu werfen.

Julian hat selbst den wesentlichen Inhalt der pelagianischen Polemik gegen die Lehre Augustin's in folgende fünf Argumente zusammengefasst [1]: Wenn Gott Schöpfer der Menschen ist, so können sie nicht mit etwas Bösem geboren werden; wenn die Ehe etwas Gutes ist, kann aus ihr nichts Böses entstehen; wenn in der Taufe alle Sünden vergeben werden, können die Geborenen von den Wiedergeborenen keine ursprüngliche Sünde erben; wenn Gott gerecht ist, kann er nicht an den Kindern die Sünden der Eltern verdammen, während er den Eltern selbst ihre eigenen vergibt; wenn die menschliche Natur vollkommener Gerechtigkeit fähig ist, kann sie nicht natürliche Fehler haben. Augustin gibt die Hauptsätze aller dieser Argumente zu, Gott sei der Schöpfer der Menschen, sowohl der Seele als des Körpers, die Ehe sei etwas Gutes, durch die Taufe

1) Augustin Contra Jul. 2, 9. Vgl. 2, 1: *Dicitis, nos asserendo originale peccatum diabolum dicere hominum nascentium conditorem, damnare nuptias, negare in baptismo dimitti universa peccata, Deum crimine iniquitatis arguere, desperationem perfectionis ingerere.*



werden alle Sünden erlassen, Gott sei gerecht und die menschliche Natur sei vollkommener Gerechtigkeit fähig, nur sollen alle diese Sätze mit der Bestimmung gelten, dass es auch ein *vitium originis* gibt; ob also nicht durch diese Voraussetzung eine dem christlichen Bewusstsein widerstreitende Bestimmung in die Idee Gottes aufgenommen, und durch eine schon in dem ersten Menschen *vitiata origo* ein Element in die menschliche Natur gesetzt wird, das von einem ursprünglichen Princip des Bösen nicht wesentlich verschieden ist, ist die Frage, um deren Untersuchung es sich handelt.

Von selbst versteht sich, dass auch Julian zur Grundlage seiner Bestreitung der augustinischen Lehre denselben Begriff der Freiheit machte, von welchem Pelagius ausging, und von welchem aus ihm die Zurechnung einer nicht mit dem eigenen freien Willen des Menschen begangenen Sünde nur als eine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes erscheinen konnte. Julian sah hierin einen absoluten Widerspruch mit der Idee Gottes, da das ganze Verhältniss des Schöpfers und des Geschöpfs auf der Idee der Gerechtigkeit beruhe, und die Gerechtigkeit das substanzielle Wesen Gottes selbst sei [1]). Er konnte sich daher nicht stark genug darüber ausdrücken, wie sehr durch die aus der augustinischen Lehre von der Erbsünde sich ergebenden Lehrsätze das christliche Gottesbewusstsein verletzt werde [2]).

Unter den einzelnen Streitpunkten, welche hauptsächlich zur Sprache kamen, war keiner, welcher den Gegnern Augustin's eine bessere Handhabe der Polemik darbot, und unmittelbarer das praktische Moment der Streitfrage vor Augen legte, als der die Ehe betreffende. Die Pelagianer zogen aus der augustinischen Lehre von der Erbsünde die Folgerung, dass die Ehe zu verwerfen sei. Wie verwerflich musste sie sein, wenn die, die aus ihr geboren werden, nur als Sünder in's Dasein treten? Es ist diess ein Hauptpunkt der Controverse zwischen Julian und Augustin [3]). Die Gegner Augu-

---

1) Op. imperf. 1, 35 f.: *Creatoris hic et creaturae ratio vertitur. — Est igitur procul dubio justitia, sine qua deitas non est, quae si non esset, Deus non esset. — Constitit autem maxime in divinitatis profundo.*

2) A. a. O. c. 48 f.: *Amolire te itaque cum tali Deo tuo de ecclesiarum medio, non est iste, cui patriarchae, cui prophetae, cui apostoli crediderunt, in quo speravit et sperat ecclesia primitivorum etc.*

3) Um sich gegen den ihm in Betreff der Ehe gemachten Vorwurf zu vertheidigen, schrieb Augustin das erste Buch seiner Schrift de nuptiis et concu-

stin's hatten auch alles Recht, diesen Punkt besonders hervorzuheben, da er mit der ganzen Ansicht Augustin's von der Erbsünde sehr wesentlich zusammenhängt. Wie er das Wesen der Erbsünde in die *concupiscentia carnis* setzte, so war ihm der Geschlechtstrieb (die *voluptas genitalium*) der eigentliche Brennpunkt der durch die Sünde des ersten Menschen entstandenen fleischlichen Begierde. Die Regungen des Geschlechtstriebs sind nach Augustin der stärkste Beweis der in der Natur des Menschen herrschenden Macht der Sünde. An dem Baume des Paradieses sollte gezeigt werden, welchen Werth der Gehorsam habe. Da aber der Mensch sich durch Ungehorsam gegen Gott versündigte, so sollte er die Folgen dieses Ungehorsams in dem Ungehorsam seiner eigenen Glieder erfahren. Die ersten Menschen waren nackt, ohne sich zu schämen, weil ihre Glieder der Seele gehorchten, jetzt schämt man sich, weil die Seele nicht verhindern kann, dass die Glieder, die erst durch den Sündenfall zu *pudenda* geworden sind, sich gegen ihren Willen bewegen [1]. Auch im Paradiese hätten die Menschen sich auf dieselbe Weise fortgepflanzt, wie jetzt; nur wäre der *concubitus genitalibus voluntate motis, non libidine concitatis* geschehen, es wäre nur eine *tranquilla motio et conjunctio vel commixtio membrorum sine ulla*

---

piscentia im J. 419. Dagegen schrieb Julian vier Bücher, aus welchen Augustin zuerst blosse Auszüge erhielt, die ihn zur Abfassung des zweiten Buchs der genannten Schrift veranlassten. Als er später Julian's Schrift selbst erhalten hatte, setzte er ihr eine ausführliche Widerlegung entgegen in seinen sechs Büchern contra Julianum im J. 421. Indess hatte Julian das zweite Buch Augustin's de nuptiis et concupiscentia mit acht Büchern beantwortet. Darauf wollte Augustin wieder ebenso viele Bücher folgen lassen, das Werk blieb aber mit dem sechsten Buch, über welchem er starb, sein *opus imperfectum.*

1) De peccat. mer. et remiss. 2, 22: *Merito appellantur pudenda, quod adversus dominam mentem, quasi suae sint potestatis, sicut libitum est, excitantur.* — *Quae Deus illis membra, ipsi vero pudenda fecerunt.* De nuptiis et concupisc. 1, 6: — *Ubi autem convenientius monstraretur inobedientiae merito depravatam esse humanam naturam, quam in his inobedientibus locis, unde per successionem substitit ipsa natura? Nam ideo proprie istae corporis partes naturae nomine nuncupantur. Hunc itaque motum ideo indecentem, quia inobedientem cum illi primi homines in sua carne sensissent et in sua nuditate erubuissent, foliis ficulneis eadem membra texerunt, ut saltem arbitrio verecundantium velaretur, quod non arbitrio volentium movebatur, et quoniam pudebat, quod indecenter libebat, operiendo fieret, quod decebat.* Diess ist die bei Augustin so oft wiederkehrende Begründung seiner Lehre von der Erbsünde durch die Stelle Gen. 3, 7.

libidine gewesen, oder wenigstens nur eine solche *libido, cujus motus nec praecederet, nec excederet voluntatem* [1]). Gerade das also, was den Begriff der Sünde aufzuheben scheint, dass die sinnliche Begierde, als etwas Natürliches, ein unwillkürlicher Trieb ist, ist das Verdammliche in ihr. Wenn nun aber auch in der Ehe die *commixtio corporum* zur Erzeugung der Kinder nicht ohne eine solche Regung eines Triebs, in welchem sich die Zeugungsglieder ebenso von der Seele emancipirt zu haben scheinen, wie sich der Mensch durch die erste Sünde dem Gehorsam gegen Gott entzog, nicht ohne den *aestus libidinis* stattfinden kann, so dass auch die ehelich erzeugten Kinder unter der Gewalt des Teufels stehen: wie kann die Ehe gegen den Vorwurf gerechtfertigt werden, dass sie nur ein Werk der Sünde und des Teufels ist? Was Augustin dagegen sagt, kommt nur darauf hinaus, dass die sinnliche Lust, weil der *concubitus* auch für den Zweck der Kindererzeugung nicht ohne sie sein kann, zwar nicht schlechthin keine Sünde ist, aber doch eine verzeihliche Sünde, dass es, weil es nun doch einmal so ist, am besten ist, von dem vorhandenen Uebel den guten Gebrauch zu machen, welcher von ihm für das *bonum nuptiarum* gemacht werden kann [2]). Es dringt sich aber dabei immer wieder die Frage auf, wie man von einem *bonum nuptiarum* reden kann, wenn doch der sinnliche Trieb, ohne welchen der Zweck der Ehe nicht vollzogen werden kann, nur ein *malum* sein soll. Setzt man auch voraus, dass im Paradiese das eheliche Zusammenleben ohne die *concupiscentia carnis* gewesen sei, so ist es doch jetzt anders, und man hat, da im jetzigen Zustande der Menschen der Natur der Sache nach das Eine nicht ohne das Andere sein kann, nur die Wahl, entweder wegen der die *nuptias* begleitenden *concupiscentia carnis* das *bonum nuptiarum* fallen zu lassen, oder um des *bonum nuptiarum* willen die *concupiscentia carnis* für kein *malum* zu halten [3]).

---

1) Contra Jul. 4, 5 f. 11 f.

2) De nupt. et concup. 1, 17: *Carnis concupiscentia non est nuptiis imputanda, sed toleranda. Non est enim ex naturali connubio veniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum.* Contra Jul. 3, 7: *Cur non vis acquiescere, ita posse esse libidinem malam, qua tamen bene utantur gignendi gratia conjugati?*

3) Auf die Einwendung Julian's: *si non sunt nuptiae sine libidine et generaliter a vobis libido damnatur, damnatis et nuptias,* erwiedert Augustin Contra Jul. 4, 10 recht sophistisch: *si propterea libido malum non est, quia sine illa*

Die im Geschlechtstrieb so unwillkürlich sich äussernde Macht des sinnlichen Triebs soll nach Augustin der sprechendste Beweis dafür sein, dass der sinnliche Trieb überhaupt, als ein nicht zur Natur des Menschen selbst gehörendes, sondern erst zu ihr hinzugekommenes Element, etwas an sich böses und sündhaftes ist, dass er nicht zur *natura integra*, sondern nur zur *natura vitiata* gehört, oder das *vitium originis* ist. Wenn man aber auch Augustin zugibt, dass der sinnliche Trieb, so natürlich er zu sein scheint, nicht zur ursprünglichen und substanziellen Natur des Menschen gehört, dass der von Julian geltend gemachte Grundsatz, *nemo potest cavere naturalia* [1]), nicht anerkannt werden kann, dass es auch nicht blos darauf ankomme, den sinnlichen Trieb so zu mässigen und zu dämpfen, dass er die Schranken, innerhalb welcher er bleiben soll, nicht überschreitet, vielmehr aus dem Widerstand, welcher den Aeusserungen des sinnlichen Triebs entgegenzusetzen ist, nur die Folgerung gezogen werden kann, dass er an sich etwas ist, was nicht sein sollte [2]), so kommt doch dagegen um so mehr in Betracht, dass auch diese Widerstandsfähigkeit selbst zur Natur des Menschen gehört. Wie kann daher die menschliche Natur durch die Sünde so sehr in ihr Gegentheil verkehrt worden sein, da sie in der Vernunft des Menschen selbst ein den Aeusserungen des sinnlichen Triebs reagirendes Princip in sich hat, welches, wenn es sie auch nicht völlig zurückhalten und unterdrücken kann, doch in jedem Falle davon zeugt, dass in der menschlichen Natur nicht blos Böses, sondern auch Gutes ist, ein Gegensatz der Principien, von welchen keines durch das andere so gebunden ist, dass nicht das eine so gut wie das andere das entschiedene Uebergewicht über das andere gewinnen kann? Ist nicht eben jene Scham, in welcher die ersten Menschen der in ihren Gliedern sich regenden Macht der Sünde sich bewusst wurden, statt nur die Erbsünde im Sinne Augustin's zu beweisen, vielmehr das sprechendste Zeugniss für das auch trotz der

---

non fit nuptiarum bonum, e contrario nec corpus bonum est, quia sine illo non fit adulterii malum. Wie wenn nach Augustin das Verhältniss der *nuptiae* zu der *libido* ein ebenso zufälliges wäre, wie das des *corpus* zu dem *adulterium!*

1) Op. imperf. 1, 67.

2) Contra Jul. 4, 8.: *Quomodo tenetur intra modum suum concupiscentia naturalis, nisi cum ei resistitur? Cur autem resistitur, nisi ne impleat desideria mala? Quomodo est igitur bona?*

Sünde im Menschen vorhandene *bonum naturae*, oder ist überall ausserhalb des Christenthums in der ganzen heidnischen Welt eine so freie und schrankenlose Herrschaft der sinnlichen Triebe, dass von Tugend und Sittlichkeit nichts zu finden wäre? Diess ist freilich die Behauptung Augustin's, aber worauf gründet er seinen bekannten Satz, dass alle Tugenden der Heiden blosse Scheintugenden sind? Er kann ihn nur dadurch begründen, dass er den absoluten Maasstab des Guten ausschliesslich in den Glauben an Christus setzt. Wenn also auch etwas noch so sittlich gut zu sein scheint, es ist nichts an sich Gutes, sondern nur Sünde, wenn es nicht im Glauben an Christus geschieht. Wie kann daher auch den scheinbar tugendhaftesten Heiden etwas an sich Gutes zugeschrieben werden, da ihnen das Princip des Guten, der Glaube an Christus fehlt? *Omne enim, quod non est ex fide, peccatum est.* Der sittliche Werth einer Handlung ist nicht nach der Beschaffenheit der Handlung selbst, sondern nur nach dem der Handlung zu Grunde liegenden Motiv zu bestimmen. Nicht die *officia*, sondern die *fines*, machen den Unterschied zwischen den *vitia* und den *virtutes*. *Officium est autem, quod faciendum est, finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur.* Es ist hier der Punkt, von welchem aus zwei verschiedene sittliche Standpunkte aus einander gehen und einen Gegensatz bilden. Augustin gegenüber behauptet Julian: *Cunctarum origo virtutum in rationabili animo sita est, et affectus omnes, per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus, in subjecto sunt mentis nostrae, prudentia, justitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, non tamen ad unum finem in omnibus properat, sed pro judicio voluntatis, cujus nutui serviunt, aut ad aeterna, aut ad temporalia diriguntur. Quod cum sit, non in eo, quod sunt, non in eo, quod agunt, sed in eo solo variant, quod merentur. Nec nominis sui igitur possunt, nec generis sustinere dispendium, sed solius, quod appetiverunt, praemii aut amplitudine ditantur, aut exilitate frustrantur* [1]. Die Tugend des Heiden ist somit dieselbe, wie die des Christen, weil es nur darauf ankommt, dass jeder das thut, was er nach seinem sittlichen Bewusstsein für

1) Contra Jul. 4, 3, 19.

sittlich gut hält, der Unterschied besteht daher nur darin, dass man, wenn das sittliche Bewusstsein überhaupt nicht über das gegenwärtige Leben hinausgeht, auch keinen andern, als einen blos zeitlichen Lohn seines sittlichen Thuns erwarten kann. Augustin kann mit Recht dagegen bemerken, dass auf diese Weise der Maasstab der Tugend ein zu niedriger und zu subjectiv bestimmter sei, dass Tugend alles sei, was jedem nach seinem persönlichen Interesse das Beste und Zweckmässigste zu sein scheint. Je selbstständiger sich aber das sittliche Bewusstsein entwickelt, um so mehr spricht sich auch in ihm eine durch die Idee des an sich Guten bestimmte Norm des Handelns aus. Warum soll es also nicht, je mehr jenes geschieht, auch in der heidnischen Welt um so mehr Tugend und Sittlichkeit geben? Augustin kann ja selbst den so schroffen Gegensatz, welchen er in sittlicher Beziehung zwischen der heidnischen und christlichen Welt annimmt, nicht festhalten. Wenn auch alle Tugenden der Heiden blosse Scheintugenden sind, und wegen des Mangels an wahrer Tugend alle Heiden derselben Verdammniss unterliegen, so muss doch unter ihnen auch wieder ein Unterschied gemacht werden, und selbst Augustin kann es mit seinem sittlichen Bewusstsein nicht vereinigen, dass ein Fabricius und ein Catilina in sittlicher Beziehung in eine und dieselbe Kategorie gehören sollen. Soll auch der Unterschied blos darin bestehen, dass der eine weniger verdammungswürdig ist als der andere, so schliesst doch diese negative Bestimmung von selbst die positive in sich, dass er in demselben Verhältniss, in welchem er weniger verdammt zu werden verdient, der christlichen Tugend und Sittlichkeit um so näher kommt [1]). Gibt es also auch eine relative Tugend, welche der christlichen von Stufe zu Stufe immer näher kommen kann, was ist es gleichwohl, was die heidnische Welt von der christlichen durch eine so weite Kluft

---

1) Contra Jul. 4, 3, 25.: *Si fidem non habent Christi, profecto nec justi sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die judicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter, quae legis sunt, utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent, quod perpeti nollent, hoc tamen peccantes, quod homines sine fine non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus, et minus impius quam Catilina Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando.*

trennt, dass beide nur wie Sittlichkeit und Unsittlichkeit, wie Seligkeit und Verdammniss, wie Leben und Tod sich zu einander verhalten? Da, wie Augustin behauptet, nicht das, was man thut, sondern nur das, um dessen willen man etwas thut, den absoluten Werth der menschlichen Handlungen bestimmt, so fehlt den Heiden bei allem sittlich Guten, das sie haben mögen, immer diess, dass sie nicht durch den Hinblick auf die künftige Seligkeit, welche den Christen im Reiche Gottes verheissen ist, bei dem, was sie Gutes thun, bestimmt werden [1]), und da man die künftige Seligkeit nicht

1) *An forte*, hält Augustin a. a. O. 3, 26 Julian entgegen, *et istis, qui exhibuerunt terrenae patriae babylonicam dilectionem et virtute civili, non vera, sed veri simili daemonibus vel humanae gloriae servierunt, Fabriciis videlicet et Regulis et Fabiis et Scipionibus et Camillis ceterisque talibus, sicut infantibus, qui sine baptismate moriuntur, provisuri estis aliquem locum inter damnationem regnumque coelorum, ubi non sint in miseria, sed in beatitudine sempiterna, qui Deo non placuerunt, cui sine fide placere impossibile est, quam nec in operibus nec in cordibus habuerunt? Non opinor perditionem vestram usque ad istam posse impudentiam prosilire. „Erunt ergo, inquis, in damnatione sempiterna, in quibus erat vera justitia?" O vocem impudentia majore praecipitem! Non erat, inquam, in eis vera justitia, quia non actibus sed finibus pensantur officia.* Wie verträgt sich aber damit auch nur das günstige Urtheil, das Augustin über die *bonae artes* und *virtutes* der alten Römer fällte? Vgl. oben S. 45 f. Wie ist es möglich, muss man fragen, dass einem Boden, auf welchem nur die Sünde und der Abfall von Gott herrscht, und der der Menschheit vom Teufel eingepflanzte böse Same seine giftigen Früchte trägt, so viele Tugenden und gute Eigenschaften erwachsen konnten, wie Augustin an den Römern rühmt? Er hilft sich dadurch, dass er das Gute der heidnischen Welt auf einen rein negativen Ausdruck bringt: ein Fabricius war so schlecht und verdorben, wie alle Heiden sind, er war es nur nicht in dem Grade wie ein Catilina. Ist es aber nicht rein sophistisch, das Gute der heidnischen Welt, das freilich nur etwas relativ Gutes ist, nicht das absolut Gute, als ein blosses Minus des Bösen zu bezeichnen? Nach dem augustinischen Begriff der Erbsünde ist ja überhaupt das Böse der menschlichen Natur nicht etwas blos Negatives, sondern eine positive Macht. Wenn somit ein Fabricius und ein Catilina sich nur durch das Plus und Minus des Bösen von einander unterscheiden, so ist dadurch noch nicht erklärt, wie in einem Fabricius auch nur etwas relativ Gutes sein kann. Entweder gibt es also keine *bonas artes* und *virtutes* der Römer, und es ist eine blosse Sophisterei und Inconsequenz, von Tugenden und guten Eigenschaften da zu reden, wo das Gute nur ein Minus des Bösen ist, oder wenn es solche *artes* und *virtutes* gibt, so stellt sich an ihnen nur heraus, dass es Erscheinungen des sittlichen Lebens gibt, auf welche der augustinische Begriff der Erbsünde sich gar nicht anwenden lässt. Augustin konnte daher die *bonas artes* und *vir-*

hoffen kann, ohne an Christus zu glauben, und niemand an Christus glauben kann, ohne durch die Taufe ein Glied der christlichen Kirche zu sein, so ist es in letzter Beziehung die Taufe, welche die absolute Grenzlinie zwischen den Heiden und Christen zieht, sie ist die absolute Bedingung, ohne welche es keine wahre Tugend und Sittlichkeit gibt. Wie der Mensch durch die leibliche Geburt unter die Gewalt der Sünde und des Teufels kommt, so wird er durch die geistige Wiedergeburt der Taufe aus ihr befreit. Wird er aber auch von der *concupiscentia carnis* befreit, von welcher er vor allem befreit sein muss, wenn er nicht mehr unter der Gewalt der Sünde und des Teufels stehen soll? Augustin kann nicht läugnen, dass die fleischliche Lust auch in den Getauften und Wiedergeborenen materiell dieselbe ist, wie in den Nichtgetauften und Nichtwiedergeborenen, formell aber soll sie eine andere sein, sofern sie ihnen nicht zugerechnet wird, oder der *reatus* aufgehoben ist. Darin liegt auch der Grund, dass auch die Kinder der Getauften und Wiedergeborenen mit derselben Erbsünde behaftet sind, die durch die leibliche Geburt auf alle Nachkommen Adams übergeht. Wiedergeborene Eltern zeugen nicht aus dem Neuen ihrer Wiedergeburt, sondern aus dem Alten ihrer leiblichen Geburt, und es kann daher in allen Geborenen die Erbsünde nur durch dieselbe Wiedergeburt der Taufe aufgehoben werden [1]. So ist es immer wieder die Taufe, die nach einer ächt dualistischen Anschauungsweise die ganze Menschheit in einen absoluten Gegensatz theilt, welcher in letzter Beziehung nur auf die göttliche Willkür zurückgeführt werden kann, sofern der Grund, warum die Einen als Christen, die Andern als Nichtchristen sterben, in dem unbegreiflichen Dunkel des das Schicksal der Menschen bestimmenden göttlichen Rathschlusses liegt.

Auf Dualismus schien die augustinische Lehre auch von einem andern Gesichtspunkt aus zurückzukommen. Beide Theile behaupteten von der gegnerischen Ansicht, dass sie vom manichäischen Dualismus nicht wesentlich verschieden sei; den nächsten Anlass aber und die scheinbarste Berechtigung zu diesem Vorwurf hatte

---

tutes der Römer auch nur in einem relativen Sinne nicht anerkennen, ohne damit selbst ein Zeugniss gegen die dogmatische Wahrheit seines Begriffs von der Erbsünde abzugeben.

1) De peccat. mer. et remiss. 2, 9. 25.

Julian gegen Augustin. Manichäer oder Traducianer ist der gewöhnliche Name, welchen Julian dem Augustin und den Anhängern seiner Lehre gibt, weil sie, wie die Manichäer, einen *tradux peccati,* oder ein *malum naturale* lehren [1]). Wenn die fleischliche Begierde, entgegnet er Augustin, vom Fürsten der Finsterniss in den Menschen gepflanzt sei, und sie die Frucht des Teufels sei, welcher im menschlichen Geschlecht gleichsam seine eigenen Aepfel wachsen lasse, so sei klar, dass man hiemit nicht Gott, sondern den Teufel zum Schöpfer der Menschen mache [2]). Augustin und Manes haben dieselbe Ansicht von der Beschaffenheit der menschlichen Natur, nur über den Urheber denken sie verschieden. Das Böse, das nach Manes von dem Fürsten der Finsterniss stamme, als dem Schöpfer der menschlichen Natur, schreibe Augustin Gott selbst zu, als dem Schöpfer der Kinder. Er habe daher nur noch einen kleinen Schritt zu thun, um den alten Bund mit den Manichäern zu erneuern. Beide, Augustin und Manes, nehmen ein *malum naturale* an, d. h. beide halten die Natur des Menschen für gleich böse, nur sei Manes weit consequenter. Denn während Manes den Ursprung keines Menschen von dem durch den Teufel der Natur des Menschen eingehauchten Bösen frei sein lasse, mache Augustin allein mit zwei Menschen eine Ausnahme, jedoch so, dass er auch ihre Personen nicht mit der Sünde verschone, indem er behaupte, es sei durch ihren eigenen Willen erst zur Natur geworden, was an sich nicht natürlich sei. Eine solche Ausnahme werde ihm aber sein Lehrer Manes nie zugeben, entweder müsse er sich seiner Auktorität fügen, oder seine Schule ganz verlassen. Manes schliesse mit Recht so, da eine böse Natur keinen guten Urheber haben könne, so sei der Mensch, welchen beide für natürlich böse halten, das Werk des Fürsten der Finsterniss, oder des Teufels. Gehe man also einmal so weit mit Manes, dass man ein *malum naturale* behaupte, so müsse man auch einen demselben entsprechenden Urheber annehmen; Gott zum Urheber dessen zu machen, was Manes dem Fürsten der Finsterniss zuschreibt, sei der grösste Widerspruch; das Wahre sei, dass überhaupt nichts Sünde genannt werden könne, was zur natürlichen Beschaffenheit des Menschen gehört, Sünde sei nur der vom

1) Man vgl. das opus imperf. gleich im Eingang.
2) A. a. O. 2, 72.

Wege der Gerechtigkeit abweichende freie Wille [1]. Auf der andern Seite machte auch Augustin dem Julian den Vorwurf, dass die Pelagianer mit ihrer Lehre von der Natur des Menschen den Manichäismus unterstützen. Denn wenn sie die fleischliche Begierde nicht erst durch die Sünde zur Natur des Menschen hinzukommen lassen, sondern schon ursprünglich in die von Gott geschaffene gute Natur setzen, so nehmen auch sie ein ursprünglich zu der Natur des Menschen gehörendes böses Element an, das keine Heilung des Menschen von der Sünde zulasse, sondern zuletzt nur von seiner Natur ausgeschieden werden könne, wie die Manichäer eine endliche Scheidung der beiden Principien annehmen [2]. Die Pelagianer konnten die formelle Richtigkeit dieser Behauptung nicht bestreiten; was bewies sie aber der Sache nach gegen sie, da sie ja mit der *concupiscentia carnis* einen ganz andern Begriff verbanden als Augustin, und in ihrem Sinne kein Bedenken haben konnten, sie für so ursprünglich zu halten, als die Natur des Menschen selbst? Sie konnten vielmehr dasselbe Argument gegen Augustin selbst kehren und ihn zu einer Consequenz hindrängen, aus welcher, wenn die *concupiscentia carnis* das ist, wofür sie Augustin erklärt, sich nur um so klarer der manichäische Charakter seiner Lehre ergab. Denn wie wollte Augustin den Ursprung der Sünde Adams erklären? Muss nicht dieselbe *concupiscentia carnis,* welche erst durch die Sünde als Folge derselben entstanden sein soll, schon bei der ersten Entstehung der Sünde vorausgesetzt werden? Wie könnte Adam gesündigt haben, wenn nicht ein Reiz zur Sünde in ihm stattgefunden hätte, und wie könnte er solchen Reiz in sich gehabt haben, wenn nicht die Disposition dazu schon ursprünglich in seiner von Gott geschaffenen Natur gelegen wäre [3]. Was bleibt somit anders übrig,

---

1) Op. imperf. 3, 154 f.

2) A. a. O. c. 170: *Manichaeorum propriam virosamque sententiam error vester adjuvat, qui concupiscentiam carnis, cui, velitis nolitis, ad illicita perpetranda sollicitanti castitas reluctatur, negatis de peccato accidisse naturae, quam Deus condidit bonam. Ac sic agitis, ut eam Manichaei, quam conflictatione castorum et Apostolorum testimonio convincunt malum, de gente tenebrarum et de mala substantia Deo coaeterna, etiam ipsam, non malam qualitatem sanandam sed malam substantiam separandam, nec bonae naturae accidisse, sed bonae naturae commixtam fuisse concludant. Sed pergite et nobis calumnias de Manichaeorum peste molimini, quos ita adjuvatis, ut faciatis invictos.* Vgl. 2, 236.

3) A. a. O. 1, 71: *Naturalem esse omnium sensuum voluptatem testimonio*

als die Alternative: entweder ist der sinnliche Trieb keine *concupiscentia carnis* in dem Sinne, in welchem sie Augustin zu einer dem Menschen von Natur anhaftenden Sünde macht, oder wenn sie diess ist, so gibt es auch ein manichäisches Princip des Bösen in der

---

universitatis docemus. Hanc autem voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse, res illa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit, quae cum pomi decore oculos incitasset, spem etiam jucundi irritavit saporis. Non ergo potuit haec concupiscentia, quae cum modum tenet, non peccat; cum vero intra limitem concessorum tenetur, affectio naturalis et innocens est: non, inquam, potuit fructus esse peccati, quae docetur, non suo quidem vitio, sed voluntatis, occasio fuisse peccati. Von der Grösse und Beschaffenheit der ersten Sünde hatten beide Theile eine sehr verschiedene Ansicht. Wie sie nach Augustin die allergrösste, alle Vorstellung weit übersteigende Sünde war, so suchten die Pelagianer ihre Bedeutung so viel möglich zu verringern. *Rudis, imperitus, incautus*, sagt Julian op. imp. 6, 23. von Adam, *sine experimento timoris, sine exemplo justitiae, suggestu mulieris usurpavit escam, cujus illexerat et suavitas* et *venustas.* In jedem Falle sahen sie in ihr nur eine Sünde derselben Art, wie alle andere Sünden waren. Ungeachtet dieser Differenz konnte aber doch auch Augustin die Entstehung der ersten Sünde nicht anders erklären als die Pelagianer, und es ist nur verwirrend, wenn Neander a. a. O. S. 1139 sagt: „Die Erklärung aus dem Sinnenreiz konnte Augustin nicht gelten lassen. Eine solche Versuchung setzte schon die innere Verderbniss voraus, ein solcher Kampf des Fleisches wider den Geist konnte in jenem Sitze des Friedens nicht stattfinden. Der dem göttlichen Willen untergeordnete Wille des Menschen erhielt auch die Sinnlichkeit als dienendes Organ der Seele gehorsam. Erst nachdem der Mensch durch die innere That, den Gegensatz der Selbstsucht, des Eigenwillens gegen den göttlichen Willen von diesem abgefallen, und somit der Grund alles andern Zwiespalts hervorgetreten war, konnte der Reiz der Sinnenlust ihn zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes verleiten." Welcher merkwürdige Widerspruch! Ein Kampf des Fleisches wider den Geist soll also in jenem Sitze des Friedens nicht stattgefunden haben, wohl aber das weit Schlimmere, der Gegensatz der Selbstsucht, des Eigenwillens gegen den göttlichen Willen! Und worin bestand dieser Gegensatz? In der Uebertretung des göttlichen Gebots, d. h. darin, dass der Mensch etwas Anderes that, als Gott ihm befohlen hatte. Soll nun diess nicht einzig nur in der Absicht geschehen sein, um sich dem göttlichen Willen zu widersetzen, wobei demnach die Sünde des Menschen wesentlich dieselbe gewesen wäre, wie die des Teufels, so muss ein sinnlicher Reiz vorangegangen sein, durch welchen der Mensch erst bestimmt wurde, gegen das göttliche Gebot zu handeln. Neander führt die Worte Augustin's contra Jul. 5, 17. an: *in paradiso ab animo coepit elatio et ad praeceptum transgredientem inde consensio.* Es bezieht sich diess aber nur auf die Vorspiegelung der Schlange, dass sie wie Götter sein werden, was ja auch nur das sinnliche Motiv eines gehofften besseren Zustandes ist.

Natur des Menschen, eine ursprüngliche Mischung des Guten und Bösen, deren Urheber nicht Gott sein kann. Kann auch Augustin, um die Entstehung der ersten Sünde und ihre Möglichkeit zu erklären, nur von denselben Voraussetzungen ausgehen, muss auch er dem ersten Menschen, wenigstens bis zu seinem Fall, dasselbe *liberum arbitrium* zuschreiben, das die Pelagianer als die wesentlichste Eigenschaft der menschlichen Natur betrachteten, so begreift man nicht, wie beide, so bald die an sich mögliche Sünde zur wirklichen geworden ist, so weit auseinandergehen können: woher kommt mit Einem Male das *malum naturale,* wie kann aus dem ursprünglich Guten etwas so radikal Böses entstehen? Wie kann, hält Julian Augustin entgegen, aus dem Guten das Böse, aus dem Gerechten das Ungerechte entstehen? Es ist von selbst klar, wie Julian diese Frage versteht, Augustin aber legt ihr den manichäischen Sinn unter, wie wenn Julian sagen wollte, wenn das Böse nicht aus dem Guten entstehen kann, so entsteht es demnach aus dem Bösen, und wenn aus Bösem immer nur Böses entsteht, so muss es auch ein ursprüngliches Böse geben. Der Ausspruch Jesu Matth. 7, 18. sei nicht so zu deuten; der Baum, von dessen Früchten Jesus rede, sei nicht die Natur, sondern der Wille, und Jesus wolle somit nur sagen, die Werke des guten Willens können nur gute, die des Bösen nur böse sein. Da aber der Wille die Natur voraussetze, so stamme sowohl der böse als der gute Wille aus einer an sich guten Natur. Wenn man daher frage, woher das Böse komme, so könne man nur antworten: aus dem Guten, aber nicht aus dem höchsten und unveränderlichen Guten, sondern aus dem veränderlichen, es sei der Abfall vom Guten, der Defekt der Natur, welcher nur dadurch möglich ist, dass die Natur eine Substanz ist, welche die gleiche Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen hat, sie kann also auch einen bösen Willen haben, weil sie veränderlich ist, und veränderlich ist sie, weil Gott als ihr Urheber sie aus Nichts geschaffen hat [1]). Was ist

1) Contra Jul. 1, 8: *Quaerunt a nobis, unde sit malum. Respondemus, ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt mala. Quae mala licet intelligamus non esse naturas, sed vitia naturarum, tamen simul intelligimus ea nisi ex aliquibus et in aliquibus naturis esse non posse, nec aliquid esse malum, nisi a bonitate defectum. Sed cujus defectum, nisi alicujus sine dubitatione naturae? Quia et ipsa voluntas mala, nonnisi alicujus voluntas est profecto naturae. — Natura est ipsa substantia*

aber diess anders als dieselbe Erklärung des Ursprungs der Sünde, welche auch Pelagius gibt, wenn er sie aus der Freiheit ableitet, als der *possibilitas boni et mali,* und wenn Augustin diese Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen, oder die Veränderlichkeit der Creatur, in letzter Beziehung dadurch begründet, dass sie aus Nichts geschaffen ist, so ist auch damit nur gesagt, dass in dem Menschen, als einem endlichen Wesen, Freiheit und Nothwendigkeit nicht wie in Gott Eines und dasselbe sind, dass er im Unterschied von Gott, als dem *summum et incommutabile bonum,* nur das *mutabile bonum* ist [1]. Wenn aber Augustin selbst den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen so bestimmt, welches Recht hat er, gegen den pelagianischen Begriff der Freiheit auch die Einwendung zu machen, wenn frei nur der sei, welcher das Vermögen habe, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, so sei Gott nicht frei, weil er das Böse nicht wollen könne? [2] Gerade desswegen, weil Gott das *bonum incommutabile,* der Mensch das *mutabile* ist, kann das Wesen der

---

et bonitatis et malitiae capax: bonitatis capax est participatione boni, a quo facta est, malitiam vero capit non participatione mali sed privatione boni, id est, non cum miscetur naturae, quae aliquod malum est, quia nulla natura, in quantum natura est, malum est, sed cum deficit a natura, quae summum atque incommutabile est bonum, propterea quia non de illa, sed de nihilo facta est. Alioquin nec malam voluntatem habere posset, nisi mutabilis esset. Mutabilis porro natura non esset si de Deo esset, et non ab illo de nihilo facta esset. Quapropter bonorum auctor est Deus, dum auctor est naturarum, quarum spontaneus defectus a bono non indicat a quo factae sunt, sed unde factae sunt. Et hoc non est aliquid, quoniam penitus nihil est, et ideo non potest auctorum habere quod nihil est.

1) Auf die Instanz Julians Op. imperf. 5, 38: *Si quod in homine mala voluntas potuit exoriri, nihil est aliud quam arbitrii libertas — tu qui hanc possibilitatem profiteris ideo fuisse in homine, non quia a Deo, sed quia de nihilo factus est, novo dogmatis prodigio illud nihil, id est, antiquam inanitatem tanti boni, id est, liberi arbitrii causam pronuntias. — Stat ergo inconcussum, quod egimus, te videlicet et Manichaeum etiam primi hominis voluntatem malam necessitati aeternae originis imputasse,* erwiedert Augustin: *possibilitatem mali dedi huic causae non necessitatem. Rationalis quippe creatura, cum primum facta est, ita facta est, ut si peccare nollet, nulla necessitate urgeretur ut vellet, aut etiam non volens, id est, invita peccaret, et non, quod vellet, faceret bonum, sed malum, quod nollet, hoc ageret.*

2) Op. imperf. 1, 100. Julian hatte von dem augustinischen Satz: *voluntas quae libera est in malis, libera in bonis non est*, gesagt: *non minore plane stultitiae professione quam profanitatis liberum vocas, quod dicis nisi unum velle non posse.*

menschlichen Natur nur in das *liberum arbitrium* gesetzt werden. Dass das Gute im Menschen nur auf veränderliche Weise ist, kommt eben daher, dass es zu seiner Natur gehört, frei zwischen dem Guten und dem Bösen wählen zu können. Diess ist der Defekt der Creatur; wie folgt aber hieraus, dass, wenn einmal der Mensch statt des Guten das Böse wählt, er durch diesen Einen Akt sosehr aus dem Guten seiner Natur herausfallen muss, dass er jetzt blos noch das Böse wollen kann?

So sehr fehlt es dem augustinischen System an einer aus der Natur der Sache selbst sich ergebenden Motivirung seiner Hauptsätze. Auf allen Hauptpunkten seines Systems greift ein Supranaturalismus ein, welcher durch vernünftige Gründe sich nicht rechtfertigen lässt. Auch Augustin ist zwar alles daran gelegen, sein System gegen den Vorwurf des Widerspruchs mit der Vernunft zu vertheidigen, und es soll wenigstens die Idee der göttlichen Gerechtigkeit der Haltpunkt sein, in welchem sein System für das denkende Bewusstsein auch innerlich zusammenhängt. So unbegreiflich auch die Folgen der ersten Sünde sein mögen, was lässt sich dagegen einwenden, wenn die göttliche Gerechtigkeit es so geordnet hat, dass die Erbsünde als *peccatum* auch *poena peccati* ist? So oft auch die Gegner ihm die so gewichtige Instanz entgegenhielten, dass es von Seiten Gottes die grösste Ungerechtigkeit wäre, die Sünde eines Andern denjenigen zuzurechnen, die sie nicht selbst begangen haben, er glaubt sie mit demselben Argument, von welchem sie ausgingen, widerlegen zu können, denn wie könnten sie vermöge der göttlichen Gerechtigkeit verdammt werden, wenn das, was sie durch ihre Verdammniss leiden, nichts selbstverschuldetes wäre? [1]) Freilich, wenn sie verdammt werden, müssen sie auch etwas verschuldet haben, woher anders weiss man aber, dass sie verschuldet wurden, als eben nur aus dem kirchlichen Dogma von der Taufe? Das augustinische System zeigt hier demnach nur neben seinem Supranaturalismus auch den Charakter der Aeusserlichkeit, welchen

1) Man vgl. z. B. Op. imperf. 1, 56: *Condemnari juste nullo modo possent (parvuli), si non sub peccato — nascerentur. — Tu facis injustum Deum, sub cujus omnipotentis cura cum videas gravi jugo miseriae parvulos premi, nullum eos peccatum habere contendis, simul accusans et Deum et ecclesiam, Deum quidem, si gravantur et affliguntur immeriti, ecclesiam vero, si exsufflantur a jure diabolicae potestatis alieni.*

es auf seinem rein kirchlichen Standpunkt an sich trägt. Die Sache selbst wird dadurch nicht klarer, die Hauptfrage bleibt immer, wie Sache des Willens sein kann, was nur Sache der Natur zu sein scheint. Da hierin der eigentliche Schwerpunkt des Systems liegt, und durch das ganze System das Bestreben hindurchgeht, das Natürliche als etwas Freiwilliges aufzufassen, da Augustin selbst die natürlichen Mängel und Gebrechen als etwas Selbstverschuldetes betrachtet [1]), als etwas, was auf einen bestimmten Willensakt zurückzuführen ist, so wird dadurch dem ganzen Bewusstsein des Menschen eine transcendente Betrachtung der Dinge aufgedrungen, die mit der objectiven Wirklichkeit in geradem Widerspruch steht. Der Mensch ist sich seines sinnlichen Triebs als eines integrirenden Bestandtheils seiner Natur bewusst, und doch soll er ihn als etwas betrachten, was nicht zu seiner eigentlichen Natur gehört, sondern als etwas ihr Fremdes erst durch seine eigene Schuld hinzugekommen ist; um ihn so betrachten zu können, wird ein ursprünglicher Zustand vorausgesetzt, der von dem jetzigen durch die grösste Kluft geschieden ist, in welchem der Mensch noch kein sinnlich vernünftiges, sondern im Grunde ein rein vernünftiges und geistiges Wesen war. Da es nun jetzt nicht blos ganz anders ist als ursprünglich, sondern auch die Taufe als Gegenmittel gegen die Erbsünde keine solche Veränderung bewirkt, dass der Mensch das wieder wäre, was er ursprünglich war, so muss eine neue Voraussetzung zu Hülfe genommen werden, vermöge welcher er zwar aktuell derselbe ist, wie im Zustand der Erbsünde, aber in Hinsicht des *reatus* ein anderer. So ist also der Mensch an sich immer etwas Anderes als er in der Wirklichkeit seines Bewusstseins ist, und zwar in Folge einer Voraussetzung, die rein positiver Natur ist und in seinem eigenen Selbstbewusstsein keinen Anknüpfungspunkt hat. Das ganze System ist ein transcendenter Supranaturalismus und es kann daher auch nicht befremden, dass ihm das der Gegner als ein ebenso entschiedener Rationalismus entgegentritt. Aus Veranlassung der Stelle Röm. 5, 12., in welcher Julian unter den *omnes*, von welchen der Apostel spricht, sich nicht auch die Kinder begriffen denken kann, spricht er die Grundsätze seines Rationalismus

1) Contra Jul. 3, 6.: *Malum si nullum ex origine haberent (parvuli), nunquam cum vitiis vel corporalibus nascerentur.* Vgl. Op. imperf. 1, 54.

so klar und bestimmt aus, dass man in ihm schon einen neueren Vertreter dieser Ansicht zu hören glaubt. *Sanctas quidem*, sagt er, *Apostoli esse paginas confitemur, non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos, et Deum credere inviolabilis aequitatis et opera ejus bona honestaque defendere, et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare* [1]. Da auch Augustin sich auf die Gerechtigkeit Gottes oder die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Vernunft beruft, so fragt sich in letzter Beziehung nur, wer die ewigen und absoluten Gesetze der Vernunft, die auch im Interesse der Religion und des Christenthums nie verletzt werden können, treuer und unverbrüchlicher bewahrt hat, Augustin oder Pelagius, und wer anders sollte hierüber die letzte entscheidende Stimme haben, als die denkende Vernunft selbst?

Fassen wir die Consequenz des augustinischen Systems noch etwas näher in's Auge, so zeigt sich, wie Augustin Ausnahmen und Einschränkungen verschiedener Art machen musste, um den Grundgedanken seines Systems, den Gegensatz der Sünde und der Gnade, wie er sich ihm von seinem kirchlichen Standpunkt aus darstellte, festzuhalten und durchzuführen.

Theilt das kirchliche Dogma von der Taufe die Menschheit in den Gegensatz der beiden Classen der Getauften und der Nichtgetauften, so ergibt sich daraus von selbst, dass die grosse Masse der Nichtgetauften ebenso der ewigen Verdammniss anheimfällt, wie dagegen die Getauften die zur Seligkeit bestimmten sind. Da nun aber doch die Annahme, dass Gott einen so grossen Theil der Menschheit nur für die Hölle geschaffen habe, nicht nur zu sehr der Vernunft widerstreitet, sondern auch mit dem thatsächlichen Zu-

1) Op. imperf. 2, 144. In demselben Zusammenhang fährt er c. 145 fort: *ac per hoc (erudiunt nos) negare, quemquam pro alterius peccato posse damnari, negare, ullum peccatum ad posteros naturae conditione transire, atque credere atque asserere, hominem de instituta a Deo fecunditate genitum liberi arbitrii justis legibus conveniri, ut vitet omne, quod malum est, exerceat omne, quod bonum est, nec secundum vos aestimet amorem et necessitatem criminum substantiae suae causis, id est, ipsis adhaesisse seminibus; nec recipiat tum stultam, tum insanam, tum impiam sententiam in contumeliam videlicet naturae, rationis, Dei, Apostoli volumine contineri, quia dixerit per unum hominem peccatum in hunc mundum intrasse et in omnes homines transisse mortem* (Röm. 5, 12), *cum hoc diu caligare non siverit, addens eos, quos omnes dixerat, debere multos intelligi, qui imitatione non generatione peccassent.*

sammenhang des alten und neuen Testaments nicht in Einklang zu bringen ist, so muss demnach die Allgemeinheit des Gegensatzes beschränkt werden. Es gibt auch unter den Nichtgetauften solche, die nicht verdammt werden. Wie ist aber diess möglich, wenn man ohne den Glauben an Christus nicht selig werden kann, und die Voraussetzung dieses Glaubens die schon geschehene Erscheinung Christi im Fleische ist? Steht aber nur einmal fest, dass es auch Gerechte der Vorzeit gibt, so kann auch die Bedingung ihrer Seligkeit, der Glaube an Christus, ihnen nicht gefehlt haben. Wenn die Gerechten der Vorzeit, argumentirt Augustin gegen Pelagius, des Menschen-Christus, als des sie mit Gott versöhnenden Mittlers, deswegen nicht bedurften, weil ihre Natur sich selbst genügte, so werden sie auch durch den nicht belebt, zu dessen Leib und Gliedern sie, sofern er um der Menschen willen Mensch geworden ist, nicht gehören. Wenn aber, wie der Apostel sagt, in Christus alle lebendig gemacht werden, welcher Christ kann darüber im Zweifel sein, dass auch die Gerechten, die in den entfernteren Zeiten des menschlichen Geschlechts Gott gefielen, durch Christus lebendig gemacht werden, dass sie aber desswegen in Christus lebendig gemacht werden, weil auch ihr Haupt Christus ist, und dass er desswegen ihr Haupt ist, weil er der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist. Diess wäre er aber nicht gewesen, wenn sie nicht an seine Auferstehung durch seine Gnade geglaubt hätten. Und wie hätte diess geschehen können, wenn sie nicht gewusst, dass er im Fleische erscheinen werde, und wegen dieses Glaubens gerecht und fromm gelebt hätten. Nützte ihnen die Menschwerdung Christi desswegen nichts, weil sie noch nicht geschehen war, so nützt auch uns das Gericht Christi nichts, weil es noch nicht geschehen ist [1]. Es muss daher auch in ihnen der Glaube an Christus vorausgesetzt werden; da sie aber auf dem natürlichen geschichtlichen Wege zu diesem Glauben nicht gekommen sein können, so muss er ihnen auf übernatürliche Weise mitgetheilt worden sein. Auch schon in der Zeit vor Christus gab es solche, die durch den Glauben an Christus gerecht und selig geworden sind, und nicht blos unter den Vätern des alten Testaments, den Mitgliedern der Gemeinde Gottes im israelitischen Volk, sondern auch ausserhalb desselben nahm

1) De peccato orig. c. 26.

Augustin solche Gerechte an [1]. Es greift hier überhaupt seine Lehre von den beiden *civitates* in den Zusammenhang seines Systems ein [2]. Je grösser aber die Zahl solcher Gerechten ist und in je grösserem Umfang die Erscheinung Christi auch schon in der Zeit vor Christus dieselben Wirkungen gehabt haben soll, die sie erst in der Zeit nach Christus haben kann, um so gewaltsamer ist die Schranke durchbrochen, welche das Dogma von der Taufe der Beseligung der Nichtgetauften setzt, wenn es die ganze Menschheit in den Gegensatz zweier Classen theilt, von welchen die eine durch die leibliche Geburt der ewigen Verdammniss anheimgefallen, die andere durch die Wiedergeburt der Taufe zur ewigen Seligkeit bestimmt ist. Welche Bedeutung bleibt so noch der Taufe? Wie inconsequent ist es, die Grundlehre des ganzen Systems, die Lehre von der Erbsünde, auf das kirchliche Dogma von der Taufe zu gründen, diese Grundlage selbst aber dem System dadurch wieder zu entziehen, dass man so Viele auch ohne die Taufe zu derselben Seligkeit gelangen lässt, deren Erlangung nur durch die Taufe möglich sein soll. Wie nahe liegt hier das Argument: entweder hat die Taufe keine so ausschliessliche Bedeutung und man kann demnach auch nicht aus der Voraussetzug ihrer Nothwendigkeit auf eine völlige Unfähigkeit der menschlichen Natur zu allem Guten schliessen, oder wenn sie diese Bedeutung hat, so soll sie sie auch für alle haben. Der Supranaturalismus des Systems erlaubt sich freilich, jede Schranke zu überspringen, aber kann man nicht ebensogut aus der so grossen Zahl derer, die ohne die Taufe selig werden, schliessen, dass es sich mit ihrer Nothwendigkeit nicht so verhält, wie vorausgesetzt wird?

Wie die Nichtgetauften der Verdammniss anheimfallen, so ist für die Getauften die Taufe die Bedingung und das Mittel ihrer Seligkeit. Auch dieser Satz erleidet eine sehr bedeutende Beschrän-

---

1) A. a. O. c. 24: *Sine fide incarnationis et mortis et resurrectionis Christi nec antiquos justos, ut justi essent a peccatis, potuisse mundari, et Dei gratia justificari, veritas christiana non dubitat, sive in eis justis, quos sancta scriptura commemorat, sive in eis justis, quos quidem illa non commemorat, sed tamen fuisse credendi sunt, vel ante diluvium, vel inde usque ad legem datam, vel ipsius legis tempore, non solum in filiis Israel, sicut fuerunt prophetae, sed etiam extra eundem populum, sicut fuit Iob.* Vgl. De praedest. sanct. c. 9.

2) Vgl. oben S. 49.

kung. Wenn auch der Mensch durch die Taufe von demjenigen befreit werden soll, was in Folge der ersten Sünde seine Natur verdorben und vergiftet hat, so bleibt doch gerade das, was das eigentliche Wesen der Erbsünde ausmacht, die *concupiscentia carnis,* materiell auch nach der Taufe dasselbe, was es zuvor war, und die Taufe hat zunächst nur die Wirkung, dass man mit dem natürlichen sinnlichen Trieb nicht mehr die Vorstellung einer verdammenden Schuld verbinden darf. Wenn nun aber auch der *reatus* der Erbsünde an sich in den Getauften aufgehoben ist, so werden doch nicht alle Getauften selig, sondern die Getauften selbst sind sowohl Erwählte als Verworfene. Wie stimmt aber diess nicht blos zu dem kirchlichen Dogma von der Taufe, sondern auch zu der Lehre von der Prädestination? Kann niemand selig werden, wer nicht im ewigen Rathschluss Gottes zur Seligkeit bestimmt ist, werden aber alle, die einmal zur Seligkeit bestimmt sind, unfehlbar selig, weil Gott, so gewiss er den Zweck will, auch alle zur Erreichung des Zwecks nöthigen Mittel verleiht, wie kommt es, dass so Viele von denen, welchen er in der Taufe das nothwendigste Mittel ihrer Seligkeit schon gegeben hat, doch nicht zur Seligkeit gelangen? Augustin antwortet, es kommt nicht blos auf den Anfang, sondern auf das Ende an, oder darauf, dass Gott das *donum perseverantiae* gibt. Wenn Einer auch die zur Seligkeit nothwendige Taufe erhalten hat, so folgt daraus nicht, dass er zu den Erwählten gehört, ja, wenn Einer schon fromm und gerecht gelebt hat, kann ihn Gott wieder fallen lassen, es gibt auch Wiedergeborene, welchen Gott Glaube, Hoffnung, Liebe gibt, und doch die *perseverantia* nicht gibt. Es wäre nicht so, sagt Augustin, wenn sie zu jenen Prädestinirten und nach dem Vorsatz Berufenen gehörten, welche wahrhaft Söhne der Verheissung sind. Sie sind es nur dann, wenn sie in dem bleiben, um dessen willen sie so heissen. Wenn sie aber die *perseverantia* nicht haben, d. h. in dem nicht bleiben, worin sie angefangen haben zu sein, so heissen sie nicht wahrhaft so, wie sie heissen und sind es nicht, denn sie sind es bei dem nicht, dem bekannt ist, was sie sein werden, aus Guten Böse. Fragt man aber, warum Gott denen die *perseverantia* nicht gibt, welchen er doch die Liebe, durch die sie christlich lebten, gegeben hat, so kann ich, sagt er, nur sagen, ich weiss es nicht. Wundere man sich darüber, so sei ja nicht minder wunderbar, dass Gott auch Kinder der Wiederge-

bornen ohne die Taufe sterben lässt. Es weiss daher überhaupt niemand, wer zu der Zahl der Prädestinirten gehört, es ist diess ein Geheimniss und muss für jeden ein Geheimniss bleiben, weil das Bewusstsein seiner Berufung und die Sicherheit derselben in ihm Stolz erzeugen könnte. Die Möglichkeit dieser Versuchung fällt erst dann hinweg, wenn die Menschen den Engeln gleich sein werden [1]. Es kann auch dieser Punkt nur als eine Concession angesehen werden, die Augustin machen musste, um durch die Consequenz seines Systems nicht in einen zu grellen Widerstreit mit der thatsächlichen Wirklichkeit zu kommen. Steht einmal fest, dass alle Nichtgetaufte wegen des Mangels der Taufe unbedingt verdammt werden, so fordert die Consequenz eines Systems, das dem Menschen jede selbstthätige Mitwirkung zu seiner Seligkeit abspricht, auch die entgegengesetzte Behauptung, dass alle Getaufte selig werden. Diess konnte natürlich nicht behauptet werden, ohne dem sittlichen Bewusstsein Hohn zu sprechen. Es gibt also auch unter den Getauften solche die nicht selig werden. Woran soll man sie aber erkennen?

---

1) Vgl. De correptione et gratia c. 7 f.: *Quis neget eos electos, cum credunt et baptizantur et secundum Deum vivunt? Plane dicuntur electi a nescientibus, quid futuri sint, non ab illo, qui eos novit non habere perseverantiam, quae ad beatam vitam perducit electos, scitque illos ita stare, ut praescierit esse casuros. Hic si a me quaeratur, cur eis Deus perseverantiam non dederit, quibus eam, qua christiane viverent, dilectionem dedit, me ignorare respondeo. — Mirandum est quidem multumque mirandum, quod filiis suis quibusdam Deus, quos regeneravit in Christo, quibus fidem, spem, dilectionem dedit, non dat perseverantiam, cum alienis filiis scelera tanta dimittat, atque impertita gratia faciat filios suos. Quis hoc non miretur, quis hoc non vehementissime stupeat? Sed etiam illud non minus mirum est, et tamen verum atque ita manifestum, ut nec ipsi inimici gratiae Dei quomodo id negent valeant invenire, quod filios quosdam amicorum suorum, hoc est regeneratorum bonorumque fidelium sine baptismo hinc parvulos exeuntes, quibus utique si vellet hujus lavacri gratiam procuraret, in cujus potestate sunt omnia, alienat a regno suo.* — c. 13.: *Quis ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat? Quia id occultari opus est in hoc loco. — Nam propter hujus utilitatem secreti, ne forte quis extollatur, sed omnes etiam, qui bene currunt, timeant dum occultum est, qui perveniant, propter hujus ergo utilitatem secreti credendum est quosdam de filiis perditionis non accepto dono perseverandi usque in finem in fide, quae per dilectionem operatur, incipere vivere et aliquandiu fideliter ac pie vivere et postea cadere.* So lange sollen die Menschen diesen *saluberrimus timor* haben, *quo vitium elationis opprimitur, donec ad Christi gratiam, qua pie vivitur, pervenirent, deinceps securi, nunquam se ab illo esse casuros.*

Ist auch die Taufe kein solches Kriterium, so sollte doch ein frommes christliches Leben es sein. Freilich, würde nur nicht aus dem Prädestinationsdogma und aus der Bestimmung desselben, dass die zur Seligkeit Prädestinirten unfehlbar selig werden, folgen, dass alle, deren frommes Leben das Kriterium ihrer Erwählung ist, als solche angesehen werden müssen, deren Seligkeit schon jetzt eine mit absoluter Gewissheit feststehende Thatsache ist. Diess streitet wieder mit dem sittlichen Bewusstsein, aber nur auf dem Standpunkt des gewöhnlichen Freiheitsbegriffs; allein hier soll ja die absolute Erwählung jede Möglichkeit einer Aenderung ausschliessen. Warum sollen also solche, deren frommes Leben sich klar vor Augen stellt, nicht als unfehlbar selig zu betrachten sein? Offenbar nur desswegen, weil Augustin ungeachtet seiner Prädestinationslehre sich doch der gewöhnlichen Ansicht nicht entschlagen kann, nach welcher Tugend und Frömmigkeit, als das eigene Werk des Menschen, nicht nur sehr wandelbar ist, sondern auch etwas blos Scheinbares sein kann. Daher vereinigen sich nun die beiden Standpunkte in der Behauptung, es gebe Manche, die nicht blos zum Schein, sondern in der That und Wahrheit christlich fromm leben [1]), deren Frömmigkeit und Gerechtigkeit aber doch keine wahre, sondern eine blos scheinbare ist, weil sie nicht bis an's Ende beharren, indem ihnen Gott das *donum perseverantiae* nicht gibt. Und da es auch solche gibt, so kann man überhaupt nicht wissen, wer ein Prädestinirter und ein wahrer Sohn Gottes ist, es kann diess niemand von Andern wissen, ja es weiss diess sogar niemand von sich selbst; denn wenn alles sosehr von dem *donum perseverantiae* abhängt, dass selbst ein wirklich frommes Leben kein Beweis der Erwählung zur Seligkeit ist, wie kann auch der Frömmste und Gerechteste wissen, ob ihn Gott nicht vor dem Ende noch fallen lässt? Welcher Zwiespalt wird auch dadurch in das Bewusstsein des Menschen gesetzt? Wie schwankend wird, was überhaupt Tugend und Frömmigkeit ist, wenn der Gerechte so wenig als der Ungerechte weiss, ob er zu den Erwählten gehört oder nicht. Und warum soll, wenn der Rathschluss der Erwählung unabänderlich feststeht, nur den Erwählten selbst ihre Erwählung ein so tiefes Geheimniss sein? Damit sie

1) *Non quia justitiam simulaverunt, sed quia in ea non permanserunt* A. a. O. c. 9.

nicht sicher und stolz werden, sagt Augustin. Wie äusserlich müsste man sich aber das Verhältniss der erwählten Subjecte zu der Gnade der Erwählung denken, wenn die Gewissheit der Erwählung mit Sicherheit und Stolz verbunden sein könnte! Sie ist ja nur der subjective Reflex dessen, was der Rathschluss der Erwählung objectiv ist. Gewiss bleibt also zuletzt nur der rein abstrakte Satz, dass es sowohl Erwählte als Verworfene gibt und dass die Zahl der Erwählten unabänderlich festgesetzt ist, wer sie aber sind und an welchen Merkmalen die Erwählung sich zu erkennen gibt, bleibt, so streng auch der durch die Taufe bestimmte Gegensatz ist, völlig unbekannt.

Wie sich Augustin vom gewöhnlichen Freiheitsbegriff nicht so losmachen konnte, dass sich ihm nicht in die Darstellung seiner Theorie unwillkürlich immer wieder die Voraussetzung eindrängte, es sei die eigene Sache des Menschen, was doch nur das Werk der Gnade ist; so zeigt sich das Schwankende und Unsichere seines Standpunkts auch in der Art und Weise, wie er die Bedenken zu beseitigen suchte, die man wegen der praktisch nachtheiligen Folgen seiner Lehre hatte [1]). Was er in dieser Beziehung sagt, kommt nur auf die Ermahnung hinaus, sie dem Volk so vorzutragen, dass man es ihm nicht gar zu nahe lege, an ihr Anstoss zu nehmen, wie man ja auch die Lehre von der Präscienz Gottes nicht in der Weise vortragen dürfe: ihr möget laufen oder schlafen, so werdet ihr doch immer nur das sein, was der Untrügliche von euch vorausweiss. Er empfiehlt besonders, das Partikuläre und Absolute der Prädestination und die unmittelbare Anwendung der harten Sätze dieser Lehre auf die Zuhörer so viel möglich zu vermeiden [2]). Ver-

1) Man vgl. hierüber die Schrift Augustin's de correptione et gratia c. 2 f. Es wurde gegen seine Prädestinationslehre eingewendet: *Utquid nobis praedicatur atque praecipitur, ut declinemus a malo et faciamus bonum, si hoc nos non agimus, sed id velle et operari Deus operatur in nobis? — Ergo praecipiant tantummodo nobis quid facere debeamus, qui nobis praesunt, et ut faciamus orent pro nobis, non autem nos corripiant et arguant, si non fecerimus. — Quomodo meo vitio non habetur, quod non accepi ab illo, a quo nisi detur non est omnino alius, unde tale ac tantum munus habeatur?* Vgl. de dono persever. c. 15.: *Neminem posse correptionis stimulis excitari, si dicatur in conventu ecclesiae audientibus multis: ita se habet de praedestinatione definita sententia voluntatis Dei, ut alii ex vobis etc.*

2) De dono persever. c. 22.

gleicht man, wie Calvin alle Einwendungen dieser Art gegen seine Lehre zurückzuweisen wusste, so zeugen die homiletischen Regeln und Cautelen, durch welche Augustin dem sittlichen Missbrauch seiner Lehre vorzubeugen sucht, von keinem tiefer begründeten Bewusstsein seines Standpunkts. Unwillkürlich scheint sich ihm immer wieder die Besorgniss aufzudringen, die, die solche Bedenken äussern, mögen doch nicht so Unrecht haben. Am meisten nähert er sich der Sprache Calvin's, wenn er sagt: Warum man sich scheuen soll, die Prädestination der Heiligen und die wahre Gnade Gottes, d. h. die nicht nach Maassgabe unserer Verdienste gegeben wird, zu predigen? *An vero timendum est, ne tunc de se homo desperet, quando spes ejus ponenda demonstratur in Deo, non autem desperaret, si eam in se ipso superbissimus et infelicissimus poneret?* [1]) Diess ist der ächt reformirte Standpunkt, um sich aber auf diesen zu stellen, muss man auch über die *certitudo salutis* eine ganz andere Ansicht haben, als Augustin, wenn er fürchtet, die Gewissheit der Erwählung erzeuge nur Stolz und Sicherheit, oder meint, der Erwählte könne in dem Bewusstsein seiner Erwählung zugleich die Kriterien der Nichterwählung in sich haben. Wäre es so, so müsste ja die subjective Freiheit auch in dem Erwählten stark genug sein, die Prädestination als eine hemmende Schranke zu durchbrechen. An diese Möglichkeit kann man nur auf dem Standpunkt einer Prädestinationstheorie denken, die den Begriff des *liberum arbitrium* noch nicht völlig überwunden hat. Wenn Augustin in demselben praktischen Interesse auch die Ermahnung gibt, weil wir nicht wissen, wer in die Zahl der Prädestinirten gehört, wer nicht, so müssen wir gegen alle eine solche Liebe hegen, dass wir die Seligkeit aller wünschen [2]), so hat diess zwar an sich seinen guten Sinn, vom Standpunkt Augustin's aus aber muss man fragen: wie kann der Mensch etwas wollen, wovon er weiss, dass es Gott nicht will? Und worauf gründet sich dieses Wollen, das *velle omnes salvos fieri?* Nicht auf den Grundsatz allgemeiner Menschenliebe, sondern nur darauf, dass man nicht weiss, wen Gott von der Seligkeit ausgeschlossen hat. Weil man diess nicht weiss, ist es das Bessere, jeden lieber für einen Erwählten als für einen Verworfenen zu halten.

1) De dono persever. c. 22.
2) De corrept. et gr. c. 15.

Ein solches Nichtwissen, als die einzige Auskunft, die man geben kann, ist gar zu oft das Resultat, auf das man in der Entwicklung des augustinischen Systems kommt. Man weiss nicht, wer selig wird oder nicht, weder von sich noch von Andern, man weiss nicht, warum Gott aus derselben Masse gleichverschuldeter Menschen den Einen errettet, den Andern nicht, diesen zu den Erwählten rechnet, jenen zu den Verworfenen, man weiss ferner nicht, wie überhaupt die erste Sünde auch nur möglich war, wie Adam ohne allen Reiz zur Sünde verführt werden konnte, und ebenso weiss man nun auch nicht, wie es mit einem weiteren damit zusammenhängenden Punkte sich verhält. Wenn die Erbsünde nach der augustinischen Bestimmung ihres Begriffs den Charakter einer zurechnungsfähigen, den Menschen zur Strafe auf immer verdammenden Sünde an sich trägt, so kann ihr Sitz nicht blos die leibliche Natur des Menschen sein, ihr eigentliches Subject ist unstreitig die Seele. Wenn nun aber zum Begriff der Erbsünde ebenso wesentlich gehört, dass sie auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung sich forterbt, so fragt sich, pflanzt sich auf demselben Wege auch die Seele fort. Der Traducianismus scheint die nothwendige Consequenz des augustinischen Systems zu sein, und Augustin nicht mit Unrecht von seinem Gegner schlechthin *Traducianus* genannt zu werden. Du sagst, hält Julian Augustin entgegen, die Sünde sei damals auf alle übergegangen, als alle Menschen, um mich deiner Worte zu bedienen, jener Eine waren. Diess ist nur ein Beweis deiner Gottlosigkeit, derselben Irrlehre, die vormals an Tertullian und den Manichäern verdammt worden ist, dass es ebenso eine *tradux* der Seelen gebe, wie es eine *tradux* der Körper gibt. Diess ist so verwerflich, dass du selbst, als ich in meinem in den Orient geschickten Brief dir diess zum Vorwurf machte, in deinen neulich an Bonifacius geschickten Büchern diess durch Läugnen von dir abzuwälzen suchtest. Du sagst: ich soll eine *tradux* der Seelen behaupten, ich weiss nicht, wo sie diess gelesen haben [1]. Du willst eine solche Behauptung abschwören. Das Falsche deiner Versicherung ergibt sich aus der Vergleichung deiner Worte. Wie kannst du sagen, die wahrhaft profane Meinung von einer *tradux* der Seelen sei dir nicht in den Sinn gekommen, da du behauptest, alle Menschen seien jener Eine

1) Contra duas epist. Pelag. 3, 10.

gewesen? Wenn du nicht glaubst, dass ein Theil der Seele in dem Samen enthalten sei, wie kannst du sagen, dass Adam alle Menschen in sich enthalten habe, da der Mensch aus Leib und Seele zugleich besteht? [1]) So nothwendig schien Julian aus dem Einen das Andere zu folgen, und in der That kann man ja auch sich die Sache kaum anders denken. Gleichwohl konnte Augustin sich nicht entschliessen, sich für diese Meinung auszusprechen, da sie nicht blos zu manichäisch, sondern auch zu materialistisch war, um nicht mit der geistigen Natur der Seele in geraden Widerstreit zu kommen. Er sieht sich demnach vom Traducianismus zum Creatianismus hinübergetrieben, und doch kann er sich auch zu diesem nicht bekennen [2]), da er die Annahme nicht zu rechtfertigen wusste, dass die von Gott geschaffene Seele ohne ihre Schuld durch die vom Körper auf sie übergehende Erbsünde verunreinigt wird. So bleibt nun, wenn die beiden einander widerstreitenden Sätze, dass die Seele sich nicht *per traducem* fortpflanze, und dass sie das Subject der Erbsünde ist, trotz ihres Widerspruchs gleich wahr sein sollen, nichts Anderes übrig, als auch in diesem Punkte sein Nichtwissen zu gestehen. Woher die Seelen stammen, kann niemand sagen. Man weigere sich nicht, hier seine Unwissenheit zu bekennen, damit man nur nicht auf den Gedanken komme, aus den Consequenzen, die sich aus der Lehre von der Erbsünde ergeben, so falsch auch die in ihnen enthaltene Behauptung ist, einen Schluss zu ziehen, durch welchen die Lehre selbst, die sie zur Voraussetzung haben, in Frage gestellt wird. Um also nur diese Grundlehre des Systems in ihrer unumstösslichen, über jeden Zweifel erhabenen Wahrheit stehen zu lassen, muss selbst der Zweifel und das offene Geständniss des Nichtwissens zur

1) Op. imperf. 2, 178.

2) De anima et ejus origine 1, 19. erklärt er sich hierüber nur so: *Quicumque volunt defendere, quod dicuntur animae novae nascentibus insufflari, non de parentibus trahi, aliquid illorum quatuor, quae supra commemoravi, caveant omni modo: hoc est, ne dicant, a Deo fieri animas peccatrices per alienum originale peccatum* (die Seele soll also von Gott geschaffen und doch zugleich selbst das Subject der Erbsünde sein), *ne dicant, parvulos, qui sine baptismo exierint, pervenire posse ad vitam aeternam, regnumque coelorum, originali peccato per quodlibet aliud resoluto: ne dicant, animas peccasse alicubi ante carnem et hoc merito in carnem peccatricem fuisse detrusas: ne dicant, peccata, quae in eis inventa non sunt, quia praescita sunt, merito fuisse punita, cum ad eam vitam, ubi ea committerent, permissae non fuerint pervenire.*

dogmatischen Stütze des Systems dienen [1]). Betrachtet man die Sache genauer, so ist hier der Punkt, wo der dem augustinischen System von seinen Gegnern gemachte Vorwurf, dass es seiner ganzen Anlage nach manichäisch oder traducianisch sei, den tiefsten Grund seiner Berechtigung in der allgemeinen Grundanschauung des Systems hat. Da, wie Augustin selbst gesteht, nur das Eine oder das Andere möglich ist, dass die Seele entweder durch die Fortpflanzung *per traducem* das Böse schon mitbringt, oder, da Augustin mit Recht die origenistische Idee einer Präexistenz der Seele verwirft, wenigstens im Moment ihrer Verbindung mit dem Körper mit der Sünde behaftet wird, so ist auch die letztere Annahme nur unter der Voraussetzung denkbar, dass die Seele an sich schon die Disposition in sich hat, auf diese Weise durch die Berührung mit dem Körper afficirt zu werden. Bedenkt man nun weiter, dass Augustin den eigentlichen Brennpunkt der in der Erbsünde sich äussernden *concupiscentia carnis* in den Geschlechtstrieb setzt, somit diese *concupiscentia* da in ihrer stärksten Energie hervortreten lässt, wo durch die Verbindung von Seele und Körper, oder von Geist und Materie ein aus diesen beiden Elementen bestehendes neues indivi-

1) Contra duas epist. Pelag. 3, 10.: *Sed hoc dico, tam manifestum esse secundum scripturas sanctas originale peccatum* (was es mit seinem Schriftbeweis aus Röm. 5, 12. auf sich hatte, beweist seine bekannte Erklärung der Stelle 1 Tim. 2, 4: *Deus omnes homines vult salvos fieri*, wo er sich mit dem *omnes* recht gut abzufinden wusste), *atque hoc dimitti lavacro regenerationis in parvulis, tanta fidei catholicae antiquitate atque auctoritate firmatum, tam clara ecclesiae celebritate notissimum, ut quidquid de animae origine cujuslibet inquisitione vel affirmatione disseritur, si contra hoc sit, verum esse non possit. Quapropter quisquis vel de anima vel de quacunque re obscura id adstruit, unde hoc, quod verissimum, fundatissimum, notissimum est, destruat, sive ille sit filius sive inimicus ecclesiae, aut corrigendus est, aut cavendus.* Vgl. Contra Jul. 5, 4: *Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur, renascendo emundetur, profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta justitia divinae legis includitur.* (Augustin gibt also selbst zu, dass man nur die Wahl habe, sich für das Eine oder das Andere zu entscheiden, warum soll also die Entscheidung so schwierig sein?) *Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio. Hoc tamen scio, id horum esse verum, quod fides vera antiqua, catholica, qua creditur et asseritur originale peccatum, non esse convicerit falsum. Ista fides non negetur, et hoc, quod de anima latet, aut ex otio discitur, aut sicut multa alia in hac vita, sine salutis labe nescitur.*

duelles Leben entsteht, was ist diess anders, als jener eigenthümliche, nicht weiter erklärbare Zug des Geistes zur Materie, welcher nach gnostischer und manichäischer Anschauung an sich zum Wesen des Geistes gehört? So streng auch der Gegensatz ist, in welchen die Gnostiker und Manichäer Geist und Materie als die beiden sich gegenseitig abstossenden Principien zu einander setzten, so ist doch das Eigene dieser gnostisch-manichäischen Anschauungsweise eben diess, dass jedes dieser beiden Principien an sich schon etwas von dem Andern hat, es fehlt noch immer, wie diess überhaupt der charakteristische Unterschied der alterthümlichen und der christlichen Weltanschauung ist, der reine Begriff sowohl des Geistes als der Materie, beide können aus dem Gegensatz, in welchem sie zu einander stehen, nicht herauskommen, der Geist kann nicht ohne die Materie, und die Materie nicht ohne den Geist sein, beide stossen sich nur dazu ab, um gegenseitig wieder von einander angezogen zu werden; so sehr auch der Geist vor der Berührung der Materie und der Verunreinigung durch sie sich scheut, es gehört dennoch zu seinem innersten Wesen, so von ihr afficirt zu werden, dass er immer tiefer mit ihr verflochten wird. Mag man bei Augustin vielleicht auch noch an eine Nachwirkung aus seiner manichäischen Periode denken, unstreitig lässt sich seine Lehre von der Erbsünde nur auf eine allgemeine Anschauung von dem Verhältniss der beiden Principien, Geist und Materie, zurückführen, und sein Bedenken, offen auszusprechen, was gleichwohl seiner Ansicht zu Grunde lag, dass die Seele an sich, d. h. nach Augustin von Adam her, einen innern Zug zur Materie, oder einen angeborenen Hang zum Bösen hat, ist nur daraus zu erklären, dass er es selbst fühlte, es widerstreite dem christlichen Bewusstsein, mit dem Begriff der Seele nur innerhalb des Gegensatzes von Geist und Materie stehen zu bleiben. Der christliche Begriff des Geistes ist die absolute Freiheit des Geistes von der Materie. Augustin wollte eine angeborene Sünde ohne die Voraussetzung, die dazu gehört.

Da es dem augustinischen System, wenn wir auf die Hauptmomente der bisherigen Entwicklung zurücksehen, auf verschiedenen Punkten an einem tiefer begründeten innern Zusammenhang fehlt, so ist sein Charakter überhaupt ein unvermittelter willkürlicher Supranaturalismus. Es besteht aus zwei wesentlich verschiedenen Elementen und Principien, von welchen das eine durch das andere

so gebunden und beschränkt ist, dass die Ursache ihres gegenseitigen Verhältnisses nicht in ihnen selbst, sondern nur in einem übernatürlich eingreifenden Princip liegt. Es geht von der Idee der Freiheit aus, lässt sie aber sogleich fallen, um an die Stelle der Freiheit eine Abhängigkeit zu setzen, welche, da sie nicht aus dem absoluten Wesen Gottes abgeleitet ist, nur als Willkür erscheint. Wie die Freiheit nur dazu da ist, um verloren zu gehen, so ist auch die Abhängigkeit keine reine, da sie in letzter Beziehung die Freiheit zu ihrer Voraussetzung hat. So bleibt sowohl die Freiheit als die Abhängigkeit, oder die Gnade, eine halbe Vorstellung, bei welcher man die Consequenz des Begriffs vermisst. Auch Neander sieht eine Inconsequenz bei Augustin, nur nicht an dem rechten Orte. Eine Inconsequenz sei es, dass während er die erste Sünde allerdings aus der freien Selbstbestimmung des Menschen ableitete, er alles Uebrige in einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung begründete. Dialektisch consequenter würde er, dem Princip folgend, welches ihn zu dieser ganzen Anschauungsweise hingeführt habe, das Handeln Adams, wie alles Andere, von der unbedingten Prädestination abgeleitet haben. Aber es sei diess, meint Neander, doch eine schöne Inconsequenz, welche aus dem Siege seines religiös-sittlichen Gefühls über seine dialektisch spekulative Richtung herrührte. So habe er doch an Einem Punkte die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und die freie Schuld des Menschen festhalten, die Ursache des Bösen von Gott auf die ursprünglich vorhandene, wahrhaft freie Selbstbestimmung des Menschen zurückschieben können. Und durch die Voraussetzung des nothwendigen und unbegreiflichen Zusammenhangs zwischen dem ersten Menschen und der ganzen Gattung löse sich in ihm diese Inconsequenz doch auf, denn da die That des ersten Menschen wie die eigene That jedes Menschen angesehen werden könne, so sei eben dadurch der Verlust der ursprünglichen Freiheit bei allen ein verschuldeter [1]. Wie wenn ein so unbegreiflicher Zusammenhang die Sache klarer machen könnte, und nicht vielmehr weit unklarer machen müsste! Und welche Vorstellung müsste man sich von der sittlichen Beschaffenheit eines Systems machen, wenn es die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und die sittliche Freiheit des Menschen nur durch eine Inconsequenz

1) A. a. O. S. 1170.

retten kann! Allein es ist diess keineswegs der Fall, wie schon gezeigt worden ist. Die Prädestination ist im augustinischen System nicht das Primäre, sondern das Secundäre. Was in ihm inconsequent oder völlig unmotivirt ist, ist der plötzliche Absprung von der Idee der Freiheit zu einer alle Freiheit aufhebenden schlechthinigen Abhängigkeit, der Wendepunkt des Systems, in welchem die Freiheit des Menschen, sobald sie sich nicht blos nach der einen, sondern auch nach der andern Seite hin äussert, mit Einem Male sich selbst zerstört haben soll. Und so wenig findet dabei das Interesse der Theodicee statt, dass es vielmehr das gerade Gegentheil zur Folge hat; ist Gott auch nicht der Urheber des ersten *peccatum*, so kann doch das zur *poena peccati* gewordene *peccatum* nur als das Werk Gottes betrachtet werden. Alles zielt nur darauf hin, den Menschen so tief als möglich in seiner innersten Natur zum Sünder zu machen. Damit er das zurechnungsfähige Subject der Sünde sei, muss er wenigstens einmal frei gewesen sein, damit aber die Sünde das Bleibende in ihm ist, und so unzertrennlich mit ihm verknüpft wird, dass sie zu seiner eigenen Natur gehört, muss Gott selbst den Menschen dazu verdammen, ein geborner Sünder zu sein. Der Widerspruch, welcher darin liegt, dem Menschen die Freiheit nur dazu zu geben, um sie ihn sogleich wieder verlieren zu lassen, kann nicht stärker hervorgehoben werden, als diess schon von Julian geschehen ist [1]). Wie ist aus diesem Widerspruch anders herauszu-

1) Op. imperf. 6, 22.: *Tune audeas dicere, Adam voluntate peccasse? Unde tibi venit hoc somnium? Quia iniquum, inquis, erat, ut imputaret in peccatum Deus, nisi a quo abstinere liberum nosset. Quid ergo? hanc justitiam ille princeps tenebrarum, quem colitis, ad momentum ei crediderat, et eam propediem reposcens hunc Deum omni aequitate destituit, ut qui intellexerat a primordio non esse imputandum in peccatum, nisi unde liberum fuerat abstinere, per omne reliquum tempus a cunctis nascentibus noverit abstinere liberum non fuisse? Postremo, unde tu nosti illud tantummodo justum fuisse, ut in Adam nisi voluntarium crimen non possit ulcisci, si injustum esse non nosti, imputari cuiquam in crimen, quod fatearis sine voluntate susceptum? Aut ergo opinionem traducis justam putabis, ut Dei possit convenire sententiae, cum imputat peccatum parvulo, quod sit nulla ejus voluntate commissum, et cogeris illud quoque justum et Dei conveniens judiciis profiteri, ut Adae imputaverit in peccatum, quod noverat ab eo non voluntate sed substantiae suae deformitate prolatum, perque hoc ipsum nulla erit tradux, nec depravata operantis arbitrio, sed male instituta ab exordio natura reprehendetur, confiteberisque te esse Manichaeum. Aut si resipiscens, injustum esse dixeris, ut Adam teneretur reus pro naturae suae culpa, irrefutabiliter consequitur, scelestis-*

kommen, als nur entweder auf dem einen oder dem andern Wege, dass man entweder dem Menschen die Freiheit gar nicht gibt, oder wenn man sie ihm gibt, sie ihm auch unverkürzt lässt? Dass Augustin den weiteren Schritt weder auf der einen, noch auf der andern Seite that, dass er, um nur den Menschen zum absolutesten Subject der Sünde zu machen, ihm die sittliche Willensfreiheit mit der einen Hand gab und mit der andern nahm, und so beides zugleich haben wollte, die Freiheit und Unfreiheit des Menschen, ist der Grundfehler seines Systems, die Halbheit, bei welcher er stehen blieb, der Widerspruch, aus welchem er keinen Ausweg finden konnte, das πρῶτον ψεῦδος, das alle seine Entgegnungen auf die treffendsten Einwürfe seiner Gegner zu blossen Sophismen und rein dialektischen Argumenten macht, in welchen er immer nur wiederholte, was erst bewiesen sein sollte [1].

---

simum esse, si Abel, Enoch, Noe, et omne hominum genus obnoxium crimini originali censeatur. Quod facinus judicii si admoveas Deo tuo, solus pro omnibus remanebit reus, apparebitque, quod semper, non ipsum esse, quem catholici aequissimum in trinitate veneramur. Quod si a Dei accusatione destiteris, Manichaeae traducis, qua hactenus confossus est, vel redivivus dogma damnabis.

1) Man wird sehr geneigt sein, der obigen Darstellung den Vorwurf zu machen, dass sie den Augustinismus in einem zu ungünstigen Licht erscheinen lasse.. Man prüfe sie aber nur nach den gegebenen geschichtlichen Data, und übersehe nicht die grossen dogmatischen Mängel, an welchen das augustinische System leidet. Mit diesen nimmt man es gewöhnlich gar zu leicht, und so gross die Verehrung gegen Augustin ist, so unbillig ist das Urtheil über Pelagius. Dem „tiefen" Augustin gegenüber ist freilich Pelagius sehr oberflächlich. „Er bleibt", sagt Neander a. a. O. S. 1083, „nur auf der Oberfläche, dringt in die Tiefen der christlichen Sittenlehre, ihr eigenthümliches Wesen, ihren innern Zusammenhang und ihre Einheit nicht ein, weil er alles zu vereinzelt auffasst" u. s. w. Neander ist jedoch so billig, sein Urtheil auf diesen Tadel zu beschränken, viel weiter geht aber Jacobi (die Lehre des Pelagius, Leipzig 1842), dessen Darstellung gar zu sehr auf der Voraussetzung beruht, alles, was man sich unter dem Pelagianismus, als einer bestimmten allgemeinen dogmatischen Richtung, zu denken gewohnt ist, müsse auch die wirkliche Lehre des Pelagius gewesen sein. Als Grundzüge in dem Charakter des Pelagius werden angegeben ein vom Gemüthsleben abgewandter Wille, und ein für Spekulation unfähiger Verstand, das Aeusserliche, Empirische habe sein Interesse gefesselt, ein ebenso roher Empirismus als selbstgenügsamer Deismus (S. 14. 24. 34. 66. 69). Auf keinem der Gebiete, welche Pelagius seinem Nachdenken unterwerfe, zeige sich die fernste Ahnung eines Organismus, die Anschauung eines sich entfaltenden Lebens sei ihm viel zu geistig, er

Je genauer und schärfer man das augustinische System analysirt und der Consequenz desselben nachgeht, um so mehr wird man

---

kenne nur ein mechanisches oder magisches Verknüpfen und Einwirken (S. 36). Seine Ansicht von der Freiheit sei aus derselben Oberflächlichkeit hervorgegangen, die auch sonst seine Erkenntniss und Moral bezeichne, überall lege er nur den Maasstab seiner beschränkten Moral an, und es könne keine unwahrere und geistlosere Auffassung der Geschichte geben, als die des Pelagius u. s. w. (S. 36. 56. 64). Selbst dass ihm die Grunderfahrung im eigenen Sündenbewusstsein gefehlt habe, die freilich Augustin im reichsten Maasse besass, wird an ihm getadelt (S. 50). Nicht minder ungünstig lautet das Urtheil von Dr. J. Müller in der Abhandlung über den Pelagianismus in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1854. S. 315 f. Dass ihm auch hier vor allem eine oberflächliche Auffassung der Sünde, und eine trockene, beschränkte Moral, die sich ganz im Gebiete des Endlichen, Getheilten, Zersplitterten bewege und keine Ahnung davon habe, dass die Liebe zu Gott das treibende Princip des Lebens werden müsse, zum Vorwurf gemacht wird, ist ganz in der Ordnung, kämen nur nicht Missverständnisse und Missdeutungen hinzu, um Pelagius noch tiefer unter Augustin herabzusetzen, statt dass man anerkennen sollte, auch Pelagius habe den Begriff der Sünde so tief zu begründen gesucht, als es von seinem sittlichen Standpunkt aus geschehen konnte. Dass er die Macht der Sünde in die Macht der Gewohnheit setzte, soll, wie Müller behauptet, mit seinem Freiheitsbegriff streiten. Gebe er zu, dass die böse Gewohnheit eine Macht über den Menschen sei, so sei das Gleichgewicht, die gleiche Möglichkeit des Guten und des Bösen, als Eigenschaft des Willens, zerstört, das Böse habe den Willen vor der einzelnen Handlung auf seine Seite gezogen (S. 321). Angezogen wird freilich der Wille von demjenigen, das, wenn er sich dafür entscheidet, zum Bösen wird, und es liegt in der Natur des Menschen, sich davon anziehen zu lassen, aber dieses Anziehende ist als solches noch nicht das Böse, sondern es wird erst durch die Entscheidung des Willens zum Bösen, und je mehr es dem Menschen zur Gewohnheit wird, sich mit seinem Willen dafür zu entscheiden, um so grössere Gewalt gewinnt durch diese Angewöhnung die Sünde über ihn, was folgt aber hieraus gegen den Freiheitsbegriff des Pelagius? Jeder einzelne Freiheitsakt ist freilich nur dadurch möglich, dass der Wille aus seiner ursprünglichen Indifferenz heraustritt und sich auf die eine oder die andere Seite neigt, wird denn aber dadurch diese Indifferenz an sich zerstört, als das nach beiden Seiten hin gleiche Vermögen, sich für das eine oder das andere zu entscheiden? Diess setzt ja voraus, dass die Indifferenz des Willens nur dazu da ist, um nie das zu werden, wozu sie da ist, das Vermögen, für einen bestimmten Akt sich so oder anders zu entscheiden, während doch das Eigenthümliche des pelagianischen Freiheitsbegriffs nur darin besteht, dass der Wille, so oft er sich auch so oder anders entscheidet, immer dasselbe nach beiden Seiten hin gleich freie Vermögen bleibt, aus jeder Reihe von Handlungen sich wieder in sich selbst zurückzunehmen, und sich von demselben Princip der Freiheit oder Indifferenz

Mängel und Blössen entdecken, die den Angriffen der Gegner ausgesetzt sein mussten, während diese selbst aus jedem Conflikt sich immer auf ihre Lehre von der sittlichen Willensfreiheit, als eine unangreifbare Basis, zurückziehen konnten. Was half jedoch alle Beweiskraft der Argumente, alle Gewandtheit der Dialektik, in welcher Julian seinem Gegner nicht minder gewachsen war, als in der *vagabunda loquacitas*, welche beide mit gleichem Rechte einander zum Vorwurf machten, wenn zuletzt doch nur der siegte, der die äussere Macht der Kirche und des Staats gegen den Gegner aufbieten konnte? Schon war es ja so weit gekommen, dass dem herrschenden Zuge der Zeit, einem über alle vernünftige Gründe sich hinwegsetzenden Supranaturalismus zu huldigen, nichts widerstehen konnte. *Quia obtollendi in ecclesiarum salutem tropaei damna*

aus sich so oder anders zu bestimmen. Einen „von Anfang an gebrochenen, seiner ursprünglichen Richtung entfremdeten, von verkehrten Neigungen ergriffenen Willen" konnte er freilich nicht annehmen, weil ein solcher Wille gar kein Wille mehr ist, und den Begriff des Menschen als eines sittlichen Subjects völlig aufhebt. Wie kann aber gesagt werden, es sei ihm ebendesswegen ganz verborgen geblieben, was das Wort des Herrn bedeute: Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht? Ist denn nicht auch der ein Knecht der Sünde, an welchem die Sünde durch die Macht der Gewohnheit ihre Macht ausübt? Ja, selbst die Einwendung wird gemacht: „bei den Begriffen, die Pelagius von der Willensfreiheit habe, könne man zweifelhaft werden, ob er zugeben würde, dass nur der gute Vorsatz der sittlichen Natur des Menschen, wie sie an sich ist, wahrhaft gemäss sei. Sei die menschliche Freiheit als gottgeschaffenes Vermögen ebensowohl zu den bösen wie zu den guten Willensakten, ebensowohl zur Sünde wie zur Heiligung geordnet, so lasse sich nicht einsehen, wie die der Bestimmung der Willensfreiheit entsprechende Bethätigung derselben in bösen Willensakten störend und verderbend auf die Natur des Willens selbst zurückwirken soll, wie die schlimme Gewöhnung die Natur schwächen soll und die gute nicht" (S. 327). Was soll überhaupt hiemit gesagt sein! Trotz aller solcher Einwendungen wird dem Pelagius das Verdienst bleiben, den ebenso ächt christlichen als ächt sittlichen Begriff der Sünde gegen das Monströse des augustinischen Sündenbegriffs aufrecht erhalten zu haben. Allein eine so einfache und gerade, auf die künstliche Verhüllung der Widersprüche sich so wenig verstehende Natur, wie wir uns die Persönlichkeit des Pelagius besonders nach seiner Ep. ad Demetr. denken müssen, wird immer schlecht genug bestehen vor den Illusionen einer überschwänglichen Dogmatik, welche, um nur den Begriff der Sünde auf's Höchste zu steigern, sich nichts daraus macht, eben das, was sie an Pelagius verworfen hat, selbst wieder zu behaupten, den der Sünde geopferten Freiheitsbegriff, welchen freilich auch diese Dogmatik immer wieder braucht.

perpetimur, sagt Julian, *quod bonae causae prudentia cognitorum miris erat delatura suffragiis, vel nihil aliud ad contumelias nostras vulgi valeret assensio. De his ergo, quas dixi, hominum partibus una nobis prodesset, altera nihil noceret, si aut illa potestatem obtineret, aut ista verecundiam. Verum quia rerum est magna confusio, et stolidorum maxima multitudo, eripiuntur ecclesiae gubernacula rationis, ut erecto cornu velificet dogma populare* [1]. Demungeachtet gab es noch einen Widerstandspunkt, von welchem aus das augustinische System, auch nachdem es den Pelagianismus schon völlig besiegt zu haben schien, mit seinen eigenen Waffen bekämpft werden konnte, selbst abgesehen davon, dass das von Augustin so gewaltsam zurückgedrängte Freiheitsprincip im Interesse des sittlichen Bewusstseins noch immer kräftig genug war, einen reagirenden Einfluss auszuüben.

2. Der Semipelagianismus.

Unter diesem erst in der Folge in der scholastischen Periode üblich gewordenen Namen versteht man die Fortsetzung des ursprünglich zwischen Pelagius und Augustin begonnenen Streits durch eine Reihe von Gegensätzen, deren Ausgleichung zuletzt nur darin bestand, dass die den Hauptgegensatz bildenden Bestimmungen so viel möglich gegen einander abgeschwächt und neutralisirt wurden.

Schon zwischen Julian und Augustin kam auch die Frage zur Sprache, wie sich die augustinische Lehre von der Erbsünde mit den zu ihr gehörenden Lehrsätzen zu dem bisher in der Kirche geltenden Dogma verhalte. Darüber konnte man verschiedener Ansicht

---

1) Op. imperf. 2, 2. Ich kann die in den ersten Sätzen grammatisch etwas schwierige und unklare Stelle nur so verstehen, dass ich *quod* auf *tropaei* beziehe, und *vel nihil aliud* = so gut wie nichts nehme. „Weil wir für das Heil der Kirche in einem Kampfe zu leiden haben, in welchem die Einsicht der Verständigen der guten Sache mit ausserordentlichem Beifall den Siegespreis zu ertheilen hatte, so würde die Zustimmung der Menge (zu dem, was wir leiden) so gut wie nichts zu unserer Schmach vermögen. Es würde also von diesen beiden Menschenklassen die eine uns nützen, die andere nicht schaden, wenn entweder jene Macht besässe oder diese Schamgefühl. Weil aber die Verwirrung so gross ist und der Thoren so Viele sind, so werden der Kirche die Zügel des Regiments entrissen, und das volksmässige Dogma fährt mit vollen Segeln hoch daher.“

sein, und es war auch diess ein Hauptpunkt der Controverse zwischen Julian und Augustin. Während Julian behauptet, Augustin habe auch nicht Einen Gewährsmann für seine Lehre aufzuweisen [1]), beruft sich Augustin auf die Uebereinstimmung aller bedeutenden Kirchenlehrer, unter welchen er insbesondere die Auktorität des Ambrosius für sich geltend machen konnte [2]). Julian seinerseits wollte zwar eine solche Sache nicht durch blosse Auktoritäten, sondern vor allem durch Gründe der Vernunft, wobei auch schon die Zustimmung weniger Verständigen genüge [3]), entschieden wissen, aber auch er glaubte, wenn er sich auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit stützte, für seine antiaugustinische Lehre die Wahrheit der katholischen Kirche nur auf seiner Seite zu haben [4]). In der That konnte auch das Eine so gut wie das Andere behauptet werden. Vergleicht man die Erklärungen früherer Kirchenlehrer über die Sünde Adams und die Folgen, die sie für ihn und seine Nachkommen gehabt haben soll, mit der Lehre Augustin's, so zeigt sich in ihnen so viel Verwandtes und Uebereinstimmendes, dass Augustin sich für berechtigt halten konnte, in das schon traditionell gewordene Dogma noch mehr hineinzulegen, als eigentlich in ihnen liegen sollte, und die unbestimmt lautenden Ausdrücke in einem bestimmteren Sinne zu nehmen. So Vieles man aber auch nach dieser Seite hin zugeben mag, so ist doch auf der andern Seite nicht minder gewiss, dass noch keiner aus den gegebenen Prämissen eine solche Consequenz gezogen hat, wie von Augustin geschehen ist. Kein Kirchenlehrer hat vor Augustin zu behaupten gewagt, dass um der Einen Sünde Adams willen durch einen unabänderlichen Rathschluss Gottes die ganze Menschheit, mit Ausnahme eines Theils derselben zur ewigen Strafe verdammt worden ist. Diess ist die Spitze des augustinischen Systems, in ihr schien es aber auch in ein

1) Contra Jul. 2, 7.

2) Contra Jul. 1, 1 f. 2, 2 f. 3, 1. Op. imperf. 4, 12.

3) Contra Jul. 2, 10. 5, 1.

4) Op. imperf. 4, 136: *Catholica fides neque jurgare adversum se legem Dei credit, neque ullam auctoritatem in exitium rationis admittit, nec cuiquam opinioni atque adulationi in maculam divinae aequitatis auscultat, sed ut Deum non solum credit, verum etiam novit omnium naturarum creatorem, ibi peccatum nulli alii quam liberae imputat voluntati, per quae omnia traducem peccati falsam esse non dubitat.* Vgl. Contra Jul. 5, 1.

solches Extrem auszulaufen, dass ihm zu seiner Widerlegung nur seine eigene Consequenz entgegengehalten werden durfte, und zwar konnte diess in doppelter Beziehung geschehen, sowohl vom traditionell hirchlichen, als vom sittlich dogmatischen Gesichtspunkt aus.

Welchen Anspruch auf Wahrheit kann, musste man vor allem fragen, ein System machen, das trotz aller kirchlichen Auktoritäten, auf die es sich stützt, in einem seiner Hauptsätze eine völlig neue und bisher unerhörte Behauptung aufstellt? Dieser Einwurf wurde Augustin schon sehr früh von den Gegnern gemacht, welche seine Lehre im südlichen Gallien fand. Wir kennen sie aus den Briefen, welche die beiden gleich eifrigen Verehrer Augustin's, Prosper von Aquitanien und Hilarius, im Jahr 428 oder 429 an ihn schrieben [1]), um ihm von den Bewegungen Nachricht zu geben, welche gegen seine Lehre besonders unter den Mönchen zu Massilia entstanden, und ihn zu bitten, dass er ihnen selbst mit dem Gegengewicht seiner Gründe entgegentrete, welcher Aufforderung Augustin sodann in seinen letzten Schriften *de praedestinatione sanctorum* und *de dono perseverantiae* entsprach. Der Hauptgrund ihrer Opposition war zunächst, dass sie sich mit einer Lehre nicht befreunden konnten, die ihnen die sittliche Selbstbestimmung des Menschen völlig aufzuheben schien. Sie sagten, wie Prosper in seinem Schreiben ihre Lehre darstellt, der Vorsatz der Berufung Gottes, durch welchen vor dem Anfang der Welt, oder bei der Schöpfung des Menschengeschlechts selbst, eine Auswahl der zu Erwählenden und zu Verwerfenden getroffen worden sei, so dass nach dem Gefallen des Schöpfers Einige zu Gefässen der Ehre, Andere zu Gefässen der Unehre seien geschaffen worden, benehme den Gefallenen die Sorge, wieder aufzustehen, und gebe den Heiligen Veranlassung zur Lauigkeit, weil auf beiden Seiten die Anstrengung überflüssig sei, wenn der Verworfene durch allen Fleiss ebensowenig selig werden könne, als der Erwählte durch irgend eine Nachlässigkeit verloren gehen könne. Denn wie sie sich auch möchten verhalten haben, so könne sie doch nichts Anderes treffen, als was Gott bestimmt habe, und bei einer ungewissen Hoffnung könne der Lauf nicht beständig sein, da, wenn die Erwählung des Vorherbestimmenden etwas Anderes wolle, die Bemühung der sich Anstrengenden vergeblich sei. Jeder

1) In den Briefen Augustin's Ep. 225 und 226.

Fleiss werde also gehindert, und die Tugenden würden aufgehoben, wenn die Bestimmung Gottes dem Willen der Menschen zuvorkomme, und unter dem Namen der Prädestination werde die Nothwendigkeit eines Fatums eingeführt, oder der Herr werde der Schöpfer verschiedener Naturen genannt, wenn niemand etwas Anderes sein könne, als wozu er geschaffen werde. Je grösseren Anstoss sie von diesem Standpunkt aus an Augustin's absolutem Decret nahmen, mit um so grösserem Nachdruck machten sie den Widerspruch geltend, in welchem es zu der bisherigen Kirchenlehre stehe. Prosper hebt diess gleich im Eingang seines Schreibens an Augustin hervor: die Mönche in Massilia behaupten, was Augustin in seinen Schriften gegen die pelagianischen Häretiker über die Berufung der Erwählten nach dem Vorsatz Gottes lehre, sei *contrarium patrum opinioni et ecclesiastico sensui* [1]). Sie verwerfen auf's Entschiedenste alles, was er in seinen Büchern gegen Julian zur Widerlegung desselben gesagt habe, und wenn wir, fährt Prosper fort, gegen sie deine Schriften, die mit den bündigsten und unzählbaren Zeugnissen der heiligen Schrift versehen sind, anführen, und nach der Form deiner Streitschriften etwas hinzufügen, wodurch sie in die Enge getrieben werden, so vertheidigen sie ihre Hartnäckigkeit durch das Alterthum, und behaupten, dass dasjenige, was aus dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer zum Beweise der göttlichen Gnade, welche den Verdiensten der Auserwählten zuvorkomme, vorgetragen werde, von keinem Kirchenlehrer so verstanden worden sei, wie es jetzt verstanden werde. Welche Bedeutung dieser der augustinischen Lehre gemachte Vorwurf hatte, erhellt aus dem weitern Gange dieser Verhandlungen. Prosper und Hilarius wandten sich, nachdem indess Augustin im Jahr 430 gestorben war, mit einer Klage gegen ihre semipelagianischen Gegner an den römischen Bischof. Aus dieser Veranlassung erliess Cölestin ein Schreiben an die gallischen Bischöfe [2]), in welchem er es sehr nachdrücklich verwies, dass Presbyter es sich herausnehmen, sich als Lehrer über die Bischöfe zu erheben, unziemliche Fragen aufzuwerfen und eine der Wahrheit widerstreitende Lehre vorzutragen. Die Neuheit

---

1) Auch Hilarius beginnt seinen Brief mit den Worten: *Novum et inutile esse praedicationi, quod quidam secundum propositum eligendi dicantur.*

2) Es steht in der Appendix zum zehnten Bande der Werke Aug. in der Pariser Ausg. vom Jahr 1841. S. 1755.

dürfe nicht länger das Alterthum angreifen, die Unruhe nicht die Ruhe der Kirche stören. Durch jede Neuheit werde die allgemeine Kirche verletzt [1]). Augustin's Andenken sei noch durch keinen Verdacht befleckt worden, auch die römischen Bischöfe haben ihn immer als einen der besten Lehrer hochgeachtet. Obgleich der Vorwurf der Neuheit hier gerade nur die zu treffen scheint, welche ihn selbst gegen Augustin erhoben hatten, so ist doch von selbst klar, welche Veranlassung der römische Bischof hatte, in einem solchen Zusammenhang von der *novitas* und der *vetustas* zu reden, und dass er mit der allgemeinen Warnung vor der *novitas* nur die nähere Erörterung des eigentlichen Fragepunkts umgehen wollte. Um so weniger aber glaubten die von Cölestin gemeinten gallischen Presbyter den Vorwurf der Neuerung unerwiedert hinnehmen zu dürfen. Es ist nichts wahrscheinlicher, als die Vermuthung, dass der gallische Presbyter Vincentius (Lerinensis, wie er als Mönch des Klosters auf Lerina heisst, wo, wie in Massilia, ein Hauptsitz dieser Gegner der augustinischen Lehre war), durch diese Vorgänge zur Abfassung seines bekannten *Commonitorium* über die Lehre von der Tradition bestimmt worden ist. Eine bessere Veranlassung, die längst als die Grundlage der katholischen Kirche anerkannte Lehre von der Tradition so umfassend und gründlich und so tief aus dem Gesammtbewusstsein der Kirche heraus zu entwickeln, konnte es nicht geben, als ein Dogma, welches in Ansehung der wichtigsten Heilsfragen so ernste Bedenken erregte, und je allgemeineren Beifall die Schrift des Vincentius fand, eine um so stärkere Schutzwehr war sie gegen die der Kirche drohende Gefahr und den Vorwurf, welchen man durch den Widerspruch gegen die schon damals so bedeutende Auktorität Augustin's sich zuziehen konnte. Wir vergegenwärtigen uns das Zeitinteresse seiner Untersuchung, wenn er es *propter tantos tam varii erroris anfractus* für nothwendig erklärt, *ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.* Was er zur Bestimmung der Begriffe der Tradition sagt, wenn er als ihre Merkmale die *universitas, antiquitas* und *consensio* angibt, und im Sinne der katholischen Kirche nur das festgehalten wissen will, was allenthalben, was immer, was von allen geglaubt ist, findet auf die augu-

1) *Desinat, si ita res sunt, incessere novitas vetustatem. — Universalis ecclesia quacunque novitate pulsatur.*

stinische Lehre von selbst eine Anwendung, welche jede weitere Erörterung überflüssig machte. Man kann es nur natürlich finden, dass Vincentius, so sehr er sich bemüht, die allgemeinen Regeln, die er aufstellt, durch Beispiele aus der Geschichte der Häretiker zu erläutern, doch nie Augustin namentlich nennt; diess erlaubte das hohe Ansehen nicht, in welchem Augustin schon damals allgemein stand; wie lässt sich aber verkennen, wen er im Auge hat, wenn er besonders auch von dem Falle spricht, dass selbst die angesehensten kirchlichen Personen mit neuen Dogmen in der katholischen Kirche auftreten? Vincentius kann sich diess nur aus einer besondern göttlichen Zulassung für den Zweck der Versuchung erklären. Und gewiss sei es auch eine grosse Versuchung, wenn Einer, welchen man für einen Propheten und Prophetenschüler, für einen Lehrer und Vertheidiger der Wahrheit hält, und an welchem man mit aller Achtung und Liebe hängt, plötzlich auf verborgene Weise schädliche Irrthümer einführt, die man nicht sogleich aufdecken kann, da man von einem alten Lehrer eine zu günstige Meinung hat, und aus Anhänglichkeit an ihn es für Unrecht hält, ihn zu verdammen. Nach den Grundsätzen des Vincentius darf man sich auch dadurch nicht abhalten lassen, so wie etwas Neues auftaucht, das als solches auch profan ist, es schlechthin zu verdammen, in Gemässheit des in den Lehrsätzen der Väter enthaltenen Kanons. Aber auch den Vätern darf man nur unter der Bedingung glauben, dass man alles, was entweder alle oder die meisten, in einem und demselben Sinne, offenbar, oft, beharrlich, gleichsam als eine mit sich übereinstimmende Versammlung von Lehrern angenommen, festgehalten, überliefert und dadurch bestätigt haben, für unzweifelhaft gewiss und gültig hält. Alles aber, was selbst ein Heiliger und Gelehrter, was selbst ein Bischof, was selbst ein Confessor und Märtyrer ohne die Uebereinstimmung aller oder sogar gegen dieselbe angenommen hat, muss zu den eigenthümlichen, verborgenen und Privatmeinungen gerechnet, und von dem Ansehen der gemeinschaftlichen und öffentlichen allgemeinen Lehre abgesondert werden, damit wir nicht mit der höchsten Gefahr des ewigen Heils, nach der gotteslästerlichen Gewohnheit der Häretiker und Schismatiker, die alte Wahrheit eines allgemeinen Glaubenssatzes verlassen und dem neuen Irrthum eines einzigen Menschen anhängen [1]). Wie konnte diess zu der Zeit, in

1) Commonit. c. 15. 39.

welcher Vincentius sein Commonitorium schrieb und bekannt machte, anders genommen werden, als so, dass man ihm die so nahe liegende Beziehung auf das augustinische Dogma gab?

Neben dieser traditionellen Opposition gegen das Lehrsystem eines Lehrers, dessen Schriften sonst für den urkundlichsten Ausdruck des kirchlichen Dogma galten, schlug man noch einen andern Weg ein, dem Einfluss der augustinischen Lehre zu begegnen. Man bekämpfte es auch im Interesse des sittlichen Bewusstseins. Es geschah diess zunächst in Schriften, in welchen die Lehre Augustin's in kurzen Sätzen zusammengefasst war, in welchen das sittlich Anstössige derselben so grell in die Augen sprang, dass ein System, das solche Sätze aufstellte, in der Meinung des grossen Publikums, auf welches diese Schriften berechnet waren, in allgemeinen Miscredit kommen musste. Wir kennen zwei Schriften dieser Art aus der Widerlegung, die ihnen Prosper aus Aquitanien entgegensetzte, in seinen *Responsiones ad capitula caluminantium Gallorum*, und den *Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum* [1]), welche letztere ohne Zweifel von demselben Vincentius, der der Verfasser des *Commonitorium* ist, ihren Namen haben. Es ist nicht ohne Interesse, an diesen Sätzen zu sehen, wie leicht die Lehre Augustin's so gewendet werden konnte, dass sie einen allgemeinen Protest des sittlichen Bewusstseins gegen sich hervorrufen musste. Die Sätze der verläumdenden Gallier sind folgende:

Der erste Satz behauptet, dass durch die Vorherbestimmung Gottes, wie durch eine fatalistische Nothwendigkeit die Menschen zur Sünde getrieben und in den Tod gestürzt werden; der zweite, dass von denen, welche nicht zum Leben bestimmt sind, die empfangene Gnade der Taufe die Erbsünde nicht wegnehme; der dritte, dass es diejenigen, welche nicht zum Leben bestimmt sind, nichts helfe, wenn sie auch in Christus durch die Taufe wiedergeboren sind, und fromm und gerecht gelebt haben, sondern dass sie erhalten werden, bis sie fallen und verloren gehen und dass sie nicht

1) Sie stehen in der Pariser Ausgabe der Werke Augustin's a. a. O. S. 1834 f. und S. 1843. Der Zweck bei diesem *compendium cognitionis* sei, sagt Prosper in dem Vorwort zu der erstern Schrift, *brevium capitulorum indiculis publicare*, was die Verfasser bei Augustin Verdammliches gefunden zu haben glauben, *ut tali commento et detestationem ejus, quem impeterent, obtinerent, et ab his, quae infamassent, curam exterriti lectoris averterent.*

eher, als bis ihnen diess begegne, aus diesem Leben weggenommen werden; der vierte, dass nicht alle Menschen zur Gnade gerufen werden; der fünfte, dass diejenigen, welche berufen sind, nicht auf gleiche Weise sind berufen worden, sondern einige, damit sie glauben, andere, damit sie nicht glauben; der sechste, dass der freie Wille im Menschen nichts sei, sondern dass die Vorherbestimmung entweder zum Bösen oder zum Guten in den Menschen wirke; der siebente, dass Gott einigen seiner Kinder, welche er in Christus wiedergeboren und denen er Glauben, Liebe und Hoffnung gegeben, desswegen nicht Beharrlichkeit verleihe, weil sie von der verdammten Masse durch das Vorherwissen Gottes und die Prädestination nicht abgesondert sind; der achte, dass Gott nicht alle Menschen selig haben wolle, sondern nur eine bestimmte Zahl von Prädestinirten; der neunte, dass der Erlöser nicht zur Erlösung der ganzen Welt gekreuzigt sei; der zehnte, dass Einigen die Predigt des Evangeliums von dem Herrn entzogen werde, damit sie nicht nach vernommener Verkündigung des Evangeliums gerettet werden; der eilfte, dass Gott die Menschen mit Gewalt zur Sünde treibe; der zwölfte, dass einigen Berufenen, welche fromm und gerecht lebten, der Gehorsam entzogen werde, damit sie aufhören zu gehorchen; der dreizehnte, dass einige Menschen nicht dazu von Gott geschaffen seien, dass sie das ewige Leben erlangen, sondern nur zum Schmuck der Welt und zum Nutzen Anderer geboren würden; der vierzehnte, dass diejenigen, welche der evangelischen Predigt nicht glauben, nach Gottes Vorherbestimmung nicht glauben und dass Gott so bestimmt habe, dass diejenigen, welche nicht glauben, nach seiner Bestimmung nicht glauben sollen; der fünfzehnte, dass das Vorherwissen und die Vorherbestimmung dasselbe sei.

Noch greller lauten die Vincentianischen Einwürfe:

1. Christus hat nicht für das Heil und die Erlösung aller Menschen gelitten.

2. Gott will nicht, dass alle selig werden, wenn auch alle selig werden wollen.

3. Gott schafft den grössern Theil des menschlichen Geschlechts dazu, ihn auf ewig zu verderben.

4. Der grössere Theil des menschlichen Geschlechts wird dazu von Gott geschaffen, dass er nicht Gottes, sondern des Teufels Willen thue.

5. Gott ist der Urheber unserer Sünden dadurch, dass er, um den Willen der Menschen böse zu machen, eine Substanz schafft, die durch ihre natürliche Bewegung nur sündigen kann.

6. Gott schafft in den Menschen einen Willen, wie der der Dämonen ist, welcher durch seine natürliche Bewegung nur Böses wollen kann.

7. Der Wille Gottes ist es, dass ein grosser Theil der Christen weder selig werden will, noch selig werden kann.

8. Gott will nicht, dass alle Katholischen im katholischen Glauben beharren, sondern er will, dass ein grosser Theil von ihm abfällt.

9. Gott will, dass ein grosser Theil der Heiligen aus dem Vorsatz der Heiligkeit fällt.

10. Ehebruch und Verführung heiliger Jungfrauen geschieht desswegen, weil Gott sie dazu vorausbestimmt hat, dass sie fallen.

11. Wenn die Väter mit den Töchtern, und die Mütter mit den Söhnen Blutschande treiben, oder die Knechte ihre Herren tödten, so geschieht es desswegen, weil Gott es vorausbestimmt hat, dass es so geschehen soll.

12. Durch Gottes Vorherbestimmung werden aus Söhnen Gottes Söhne des Teufels, aus einem Tempel des heiligen Geistes Tempel der Dämonen und aus Gliedern Christi Glieder einer Hure.

13. Alle Glaubige und Heilige, die zum ewigen Tode bestimmt sind und wieder zurückfallen, scheinen diess zwar durch ihre Schuld zu thun, aber die Ursache ihrer Schuld ist die göttliche Vorherbestimmung, die ihnen geheim ihren Willen entzieht.

14. Jener grosse Theil der Christen, der zum Fall und Verderben vorausbestimmt ist, erhält die Beharrung in der Heiligkeit, auch wenn er Gott darum bittet, desswegen nicht, weil die göttliche Prädestination, die sie zum Fall geordnet hat, nicht geändert werden kann.

15. Bei allen Glaubigen und Heiligen, die zum ewigen Tod prädestinirt sind, hat Gott, nachdem sie gefallen sind, die Einrichtung getroffen, dass sie durch Busse nicht befreit werden können und nicht befreit werden wollen.

16. Wenn jener grosse zum ewigen Tod prädestinirte Theil der Glaubigen und Heiligen Gott im Gebete des Herrn bittet, es geschehe dein Wille, bittet er nur gegen sich, d. h. dass er falle

und verderbe, weil es der Wille Gottes ist, dass sie durch den ewigen Tod verloren gehen.

Der durch alle diese Sätze sich hindurchziehende Hauptvorwurf ist demnach, dass die augustinische Lehre Gott auch zum Urheber des Bösen macht. Mit welchem Grunde ihr diess schuldgegeben werden konnte, bedarf keiner weitern Erörterung, ebenso wenig darf erst gezeigt werden, was die Vertheidiger Augustin's darauf zu erwiedern hatten. Was jener Beschuldigung ihr Gewicht gab, war unstreitig der so nahe liegende Gedanke, dass wenn einmal die göttliche Prädestination nach der einen Seite hin alles so unabänderlich festsetze, es auch auf der andern nicht anders sein könne, dass es somit auch um alle sittliche Selbstbestimmung und Zurechnung geschehen ist, wenn sie durch ein Minimum von Freiheit gerettet werden soll, das in einem sonst durchaus von dem Gedanken unabänderlicher Nothwendigkeit beherrschten System von selbst vollends zur völligen Null werden muss. Gegen diese natürliche Consequenz konnte alles, was die Freunde Augustin's zur Rechtfertigung und Erläuterung seines Systems sagten, keine Beruhigung gewähren. Welche lebhafte Bewegung die Besorgniss der sittlich nachtheiligen Folgen, die bei einer solchen Lehre unvermeidlich zu sein schienen, damals im südlichen Gallien hervorrief, beweist eine weitere Erscheinung derselben Art, die hier noch erwähnt zu werden verdient.

Unter dem Namen *Praedestinatus* [1]) ist eine Schrift vorhanden, die unstreitig eine literarische Fiction ähnlicher Art ist, wie die *Capitula*, von welchen zuvor die Rede war. Wie diese so gefasst sind, dass sie die Hauptsätze der augustinischen Lehre zu enthalten scheinen, so ist der Hauptbestandtheil des *Praedestinatus* eine angeblich von Augustin selbst verfasste Schrift. Sie wird dem Augustin zugeschrieben, indem aber zugleich gesagt wird, dass sie ihm nur untergeschoben sei, geschieht beides offenbar in der Absicht, die augustinische Lehre mit ihren Consequenzen nur nicht gerade unter

1) Praedestinatus, seu Praedestinatorum haeresis, et libri S. Augustino temere adscripti refutatio, herausgegeben von J. Sirmond, 1641. Die *haeresis Praedestinorum* ist die, welche, wie es in der Aufschrift des zweiten Buchs heisst, asserit, Dei praedestinatione peccata committi. Der Ausdruck *haeresis Praedestinatiana* kommt erst bei Hinkmar von Rheims vor, Ep. ad Nic. Opp. 2. S. 263.

Augustin's Namen selbst als eine in sittlicher Beziehung höchst verwerfliche zu verdammen. Für diesen Zweck beklagt der Verfasser in der Vorrede, dass sich Wölfe in die Heerde des Herrn eingemischt und sich so schlau und heimlich unter die Katholischen eingeschlichen haben, dass man sie für Glaubensgenossen halte, während sie doch sich als die schlimmsten Feinde der Kirche zeigen. Sie behaupten, die Menschen seien durch Gottes Vorherwissen so zum Tode prädestinirt, dass ihnen weder das Leiden Christi, noch die Taufe, noch Glaube, Hoffnung und Liebe helfen können. Sie mögen beten und sich mit Fasten und Almosen beschäftigen, auf keine Art, sagen sie, werden sie befreit werden können, weil sie nicht zum Leben bestimmt worden sind. Dagegen mögen diejenigen, welche die der Zukunft kundige Prädestination aus der Zahl der zu Verdammenden getilgt hat, die Gerechtigkeit vernachlässigen, verachten und fliehen, sie werden, auch wenn sie nicht wollen, so zum Leben hingezogen, wie jene, welche zum Leben gehören wollen, zum Tode getrieben werden. Wer werde, hebt der Verfasser noch besonders hervor, bei diesem Glauben das Verlangen haben, sein Haupt zu den Segnungen der Priester zu neigen und glauben, dass durch ihre Gebete und Opfer ihm geholfen werde? Denn, wenn man glaube, dass diese so wenig den Wollenden nützen, als den Nichtwollenden schaden, so werden alle Bemühungen der Priester Gottes aufhören, alle Ermahnungen werden als eitle Erdichtungen erscheinen und ein jeder werde seine eigene Fehler so ansehen, dass er das Gefallen an seinen Lastern für eine Vorherbestimmung Gottes halte, und er den Uebergang vom Bösen zum Guten weder durch einen Priester Gottes, noch durch seine Bekehrung, noch durch das Gesetz des Herrn finden zu können überzeugt sei. Er würde schweigen, wenn die Verbreiter dieser Lehre nicht so kühn unter Augustin's Namen Bücher herausgeben und durch die Pfeile ihrer Schriften die Glieder der unbefleckten Mutter, der Kirche, verwunden würden. Es sei eine Schrift in seine Hände gekommen, welche lügnerisch den Namen Augustin's auf dem Titel führe, im Texte aber sich als häretisch zeige, jedermann wisse doch, dass Augustin immer ein orthodoxer Lehrer gewesen, und schreibend und disputirend allen Häretikern entgegengetreten sei. Nur um ein glaubenfeindliches Dogma einzuführen, habe man dem Buch einen katholischen Namen vorgesetzt. Dasselbe sei schon von Papst Cölestin zu ewiger Vergessenheit ver-

dammt worden, die Häretiker aber habe diess nur um so mehr ermuthigt, es heimlich in den Häusern zu verbreiten; je mehr es öffentlich zu lesen verboten wurde, um so beharrlicher haben sie seine Aechtheit vertheidigt. Sie haben den heimtückischen Plan gefasst, dass es als Symbol schlechthin geglaubt und nicht weiter untersucht werden sollte. Desswegen nun, sagt der Verfasser, habe er es unternommen, gegen den blasphemischen Inhalt des Buchs mit vernunftgemässer Wahrheit und gesetzlicher Auctorität zu kämpfen. Zu diesem Behuf habe er das ganze Buch abgeschrieben und seine Lehre als die neunzigste Härese aufgeführt, damit man den argen Baum kennen lerne, welchem die Axt an die Wurzel gelegt ist. Der kurze Abriss der mit dem Magier Simon beginnenden Ketzergeschichte steht recht absichtlich nur dazu voran, um den *Praedestinatus* als den jüngsten Sprössling des weitverzweigten ketzerischen Stamms am gebührenden Ort in das Verzeichniss der Ketzer eintragen zu können. Ist diess nicht auch schon im Grunde ein literarischer Betrug, da dadurch doch nur der Schein erweckt werden soll, es sei schon eine stehende geschichtliche Thatsache, was auf diesem Wege erst in der öffentlichen Meinung dazu werden sollte? Sowohl diess, als auch der ganze Inhalt des Vorworts, in welchem der Verfasser von literarischem Betrug und der Verbreitung pseudonymer Schriften ganz so spricht, dass man gar wohl glauben kann, er habe selbst gethan, was er Andere gethan zu haben beschuldigt, stimmt vollkommen zu der Voraussetzung, er habe auch das angeblich augustinische Buch ebenso nur für seinen schriftstellerischen Zweck verfasst, wie er diess in Ansehung seiner Ketzergeschichte selbst gesteht.

Der Inhalt der kleinen Schrift selbst ist sehr unbedeutend, man sieht, dass der Verfasser seinen Zweck erreicht hat, sobald das augustinische System, mit den Consequenzen, um die es ihm zu thun war, in einer so viel möglich schroffen Gestalt dargestellt war. Die Hauptsache sind auch hier dieselben Sätze, welche den Hauptinhalt der *Capitula* ausmachen, nur ist alles, was das sittliche Gefühl beleidigen kann, so viel möglich noch gesteigert. Neander [1]) beruft sich für seine Behauptung, dass die Schrift keine literarische

1) Geschichte der christlichen Religion und Kirche 2. Aufl. 4. S. 1202 f. Vgl. Dogmengeschichte, herausgeg. von Jacobi, 1. S. 399 f.

Fiction sei, um die augustinische Lehre zu brandmarken, sondern dass es wirklich solche Prädestinatianer gegeben habe, deren ernstlich gemeinte Lehre die Schrift enthalte, auf eine von Augustin abweichende Lehrverschiedenheit. Die hier ausgesprochenen Grundsätze führen zur Annahme einer alle freie Selbstbestimmung der Geschöpfe und alle Contingenz aufhebenden göttlichen Vorherbestimmung. Ein sittliches Zartgefühl habe aber schwerlich bei dem Verfasser dieser Schrift so viel vermögen können, wie bei dem Augustin, dass er durch dasselbe inconsequent geworden wäre und mit dem freien Willen Adams eine Ausnahme von jenem Princip gemacht hätte. Zwischen Präscienz und Prädestination habe er keinen Unterschied gekannt. „Gott hat die Menschen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde vorherbestimmt, denn sonst müsste man ja annehmen, dass Gott ohne Vorhersehung Menschen geschaffen habe, die anders handeln konnten, als er es wollte. Unbesiegt bleibt Gott in seinem Willen, da hingegen der Mensch stets besiegt wird. Wenn ihr also anerkennt, dass Gott sich nicht besiegen lässt, so erkennt auch diess an, dass die Menschen nichts anders sein können, als wozu sie Gott geschaffen. Daher schliessen wir, dass diejenigen, welche Gott einmal zum Leben bestimmt hat, wenn sie sich auch vernachlässigen, wenn sie auch sündigen, wenn sie auch nicht wollen, gegen ihren Willen zum Leben werden geführt werden, diejenigen aber, welche er zum Tode vorherbestimmt hat, wenn sie auch laufen, wenn sie auch eilen, umsonst arbeiten.“ Dafür beruft er sich auf Beispiele. „Judas hörte täglich das Wort des Lebens, er ging täglich mit dem Herrn um, er hörte täglich dessen Ermahnungen, er sah täglich dessen Wunder vor sich, und weil er zum Tode vorherbestimmt worden, kam er mit Einem Schlage plötzlich um. Saulus hingegen, der täglich die Christen steinigte und die Kirchen verwüstete, ist, weil er zum Leben prädestinirt war, mit Einem Schlage zu einem Gefäss der Erwählung gemacht worden. Was fürchtest du dich also, der du in Sünden verharrst? Wenn Gott dich dessen gewürdigt hat, wirst du heilig sein, oder warum bist du, der du heilig bist, bekümmert, als ob dich Sorgen erhalten könnten, wenn Gott es nicht will, wirst du nicht fallen.“ Der Verfasser weicht allerdings darin von Augustin ab, dass er die Verdammung zum Tode nicht auf dieselbe Weise durch die Sünde des ersten Menschen und die Zurechnung derselben vermittelt werden

lässt, sondern sie vielmehr auf das Vorhersehen und Vorherwissen Gottes in Ansehung dessen, was jeder Mensch in seinem Leben sein werde, gründet. „Gott allein", sagt er, „hat alle Gedanken, Reden, Thaten vorhergewusst, und weil er die Thaten aller, ehe sie geschehen, vorhersah, erblickte er sie gleichsam als schon geschehen und ordnete darnach die Belohnungen und Bestrafungen. Und desshalb bestimmte er vorher die Dinge, welche ihm gleichsam klar vor Augen lagen, und bestimmte diejenigen, welche ähnlich sein sollten, dem Ebenbilde seines Sohnes. Derjenige, von dem Gott gewollt hat, dass er heilig sei, ist heilig, etwas anderes wird er nicht sein, der, von dem Gott gewusst hat, dass er gottlos sei, wird gottlos sein, etwas anderes wird er nicht sein. Denn die Vorherbestimmung Gottes hat schon sowohl die Zahl der Gerechten als auch die Zahl der Sünder bestimmt, und die bestimmten Grenzen werden unmöglich überschritten werden können. Diess hat er auch nicht gleichsam als einer, welcher die Person ansieht, sondern als einer, welcher alles Künftige vorherweiss, bestimmt. Denn nicht durch das Ansehen der Person, sondern durch das Vorherwissen hat Gott seine Vorherbestimmung festgesetzt und bestimmt. Diejenigen, von welchen er vorhergewusst hat, dass sie auf keine Weise sich bekehren würden, hat er zum Tode vorherbestimmt, diejenigen, von welchen er vorhergewusst, dass sie sich auf irgend eine Art bekehren würden, hat er zum Leben bestimmt." Es ist diess nicht blos eine Abweichung von Augustin, sondern es steht sogar im Widerspruch mit seiner Lehre. Denn wie kann man nach Augustin auch nur von einer möglichen Bekehrung derer, die zum Leben bestimmt sind, reden, wenn nach der Sünde Adams durch die Erbsünde alles Gute, somit auch jede Bekehrung dem Menschen schlechthin unmöglich gemacht ist? Allein es ändert diess in der Ansicht über die Tendenz der Schrift nichts [1]. Der Verfasser sieht über solche

1) Auch was NEANDER sonst noch für seine Meinung bemerkt, beweist nichts. Was will es z. B. heissen, wenn Neander meint, es gebe sich in der That in jener Schrift ein so bestimmter lebendiger und persönlicher Charakter zu erkennen, dass man desshalb die Vermuthung nicht wahrscheinlich finden könne, der Semipelagianer habe das von ihm widerlegte Buch selbst verfasst. Es ist gewiss an sich wahrscheinlicher, dass eine Schrift, die solche Sätze aufstellt, wie der *Praedestinatus*, nicht die wahre Meinung ihres Verfassers ausdrückt, sondern nur die Consequenzen enthält, die aus einem System, wie das augustinische ist, gezogen werden konnten. Es lagen ja alle Prämissen

Nebenpunkte hinweg, um nur den Hauptbegriff, um welchen es ihm zu thun ist, eine alle Selbstbestimmung ausschliessende Prädestination um so strenger festzuhalten. Präsciens und Prädestination fallen ihm ganz zusammen. Weil Gott vorausgewusst hat, wie jeder sein werde, hat er ihn gleich entweder zu dem Einen oder dem Andern vorausbestimmt. Diess ist daher auch der Hauptpunkt der Widerlegung. Auch darin entfernt sich der Verfasser von Augustin, dass er die Lehre von der Aufhebung des *reatus* so deutet, durch die Sünde Adams sei die menschliche Natur sosehr verdorben, dass sie ihre Wiederherstellung durch Christus nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Hoffnung erlangt habe *(non in re, sed in spe)*. Um so mehr kann er in seiner Widerlegung eine Lehre, die so weit geht, dass sie die sämmtlichen Mysterien des Erlösers entkräftet, für verdammungswürdig erklären [1]).

Obgleich aus solchen Erscheinungen zu sehen ist, welchen Anstoss man von verschiedenen Seiten an der Lehre Augustin's nahm, war doch sein kirchliches Ansehen überhaupt zu überwiegend, als dass solche Gegenwirkungen einen bedeutenden Erfolg haben konnten. Auch war es ja immer nur die Prädestinationslehre, an welcher man sich stiess, und wenn auch diese Lehre selbst bei Augustin der natürliche Schlusstein seines Systems war, so dachte

---

dieser Prädestinationslehre schon im augustinischen System, wozu sollte ein Anhänger desselben erst noch eine solche Schrift verfassen? Wie unglaublich lautet endlich auch noch, was der Verfasser noch gegen das Ende des dritten Buchs (c. 26) über die Verbreitung der Schrift sagt: *Hic est libellus vester, quem nulli datis legendum nisi sub sacramento: „vide ne prodas, ne des legendum imperitis, regnum Dei paucorum est; in hoc apparet, quia te Deus praedestinavit ad vitam, si hunc libellum tu sicut tuam animam serves.“ Maxima pars mulierculularum a vobis hunc meretur libellum accipere. Denique quae eum prodidit femina corpore, sed vir animo, dum istum a vobis libellum sub sacramento suscepisset, scriptum legens exhorruit, et his, quos catholicos noverat, examinandum dedit.* Wie absichtlich übertrieben ist hier die Bedeutung der, abgesehen von dem Zweck des Verfassers, an sich sehr unbedeutenden Schrift, die nicht einmal sehr bekannt gewesen sein kann, da sie von keinem alten Schriftsteller erwähnt wird.

1) 3, 24: *Damnabilitas ejus eo usque pervenit, ut universa mysteria salvatoris evacuet. Dicit baptismum Christi fructum ullum penitus, dum traditur, non habere. Spes, inquit, quae videtur, non est spes, id est, remissio peccatorum, et quidquid in praesenti promittitur, non est, quia in futuro servatur, hic tamen, id est, in hoc mundo, non accipitur.*

man nicht so consequent, dass man nicht auch ohne diese Spitze seine Lehre von der Sünde und der Gnade, welche in der Form, die er ihr gegeben hatte, der ganzen Richtung des kirchlichen Dogma und des Zeitbewusstseins entsprach, festhalten zu können glaubte. Es lag daher in der Natur der Sache, dass die scharfen Gegensätze, die in Pelagius und Augustin einander entgegengetreten waren, nachdem an beiden eine das hatholische Bewusstsein verletzende Spitze sich herausgestellt hatte, in einem vermittelnden Lehrbegriff sich ausglichen. Diesen vermittelnden Charakter hat nicht blos der Semipelagianismus, sondern auch der Lehrbegriff der ihn bestreitenden Gegner. Man kann in gewissem Sinne auch von einem Semiaugustinismus reden, sofern auch die Vertheidiger der augustinischen Lehre sich scheuten, bis zu einem Punkte fortzugehen, auf welchem sie, wie sie wohl wussten, mit der öffentlichen Meinung in Widerspruch kamen. Das vorherrschende Interesse geht daher dahin, die Grenzen eines zwischen Pelagius und Augustin die Mitte haltenden Lehrbegriffs abzustecken, und der Unterschied besteht nur darin, ob man von pelagianischer oder augustinischer Seite ausgeht und wie weit die beiden von ihrer extremsten Spitze zurückgehenden Lehrbegriffe einander sich nähern.

Am unmittelbarsten gibt sich der vermittelnde Charakter des sich bildenden Lehrbegriffs bei Johannes Cassianus zu erkennen, welcher ebendesswegen mit Recht für den Stifter des Semipelagianismus gilt. Ausdrücklich stellte er den Gegensatz der Freiheit und der Gnade, oder des Pelagius und Augustin, als die Aufgabe auf, um deren Lösung es sich handelte. Diese beiden Principien, die Gnade und das *liberum arbitrium,* verhalten sich in ihrem Gegensatz so zu einander, dass man, ohne die Regel des kirchlichen Glaubens zu überschreiten, keines von beiden ausschliessen und dem Menschen absprechen kann. Beide greifen gegenseitig in einander ein; indem man aber diess zu der vielbesprochenen Hauptfrage machte, welches der beiden Principien von dem andern abhänge, ob sich Gott desswegen unserer erbarme, weil wir mit dem guten Willen den Anfang gemacht haben, oder weil Gott sich unserer erbarmt, der Anfang des guten Willens nachfolge, habe man sich auf beiden Seiten in entgegengesetzte Irrthümer verwickelt[1]. Ist der

1) Collationes Patrum 13, 11: *Haec duo, i. e. vel gratia Dei vel liberum arbitrium, sibi quidem invicem videntur adversa, sed utraque concordant, et utra-*

Wille nicht schlechthin ausgeschlossen, soll er auch der Gnade gegenüber sein Recht behaupten, so ist schon dadurch dem Pelagianismus so viel eingeräumt, dass die augustinische Lehre von der Erbsünde ihre Bedeutung verliert. Wenn man auch, um sie nicht ganz fallen zu lassen, behauptet, dass die Kräfte des Menschen seit dem Fall nicht mehr *vires integrae*, sondern *amissae et perditae* seien, so ist doch damit im Grunde nichts gesagt. Wie kann die Natur des Menschen geschwächt, seine Kraft zum Guten gelähmt sein, wenn er das *liberum arbitrium* im eigentlichen Sinne hat? Gerade das, worin nach Augustin das Wesen der Erbsünde besteht, der Kampf des Fleisches gegen den Geist, ist nach Cassian so wenig als die eigene Schuld des Menschen anzusehen, dass er darin vielmehr eine heilsame Einrichtung der menschlichen Natur sieht. Nur zu unserem Nutzen sei dieser Kampf unsern Gliedern eingepflanzt. Denn was im Allgemeinen und ohne irgend eine Ausnahme bei allen sich befinde, wofür anders könne diess gehalten werden, als für etwas, was der menschlichen Substanz nach dem Fall gleichsam von Natur beigelegt sei, und was allen angeboren und mit ihnen verwachsen sich zeige, könne man nur für etwas halten, was durch den Willen des nicht schadenden, sondern für den Menschen sorgenden Gottes eingepflanzt sei. Dieser durch göttliche Veranstaltung uns eingepflanzte Kampf sei gewissermassen nützlich, er rufe uns auf und treibe uns zu einem bessern Zustand; man nehme ihn hinweg, so werde ohne Zweifel im Gegentheil ein verderblicher Friede folgen [1]). Man müsse sich hüten, sagt Cassian, die Verdienste der Heiligen auf Gott so zurückzuführen, dass der menschlichen Natur nichts als das Schlechte und Verkehrte bliebe. Der Mensch hat von Natur alle Anlage zum Guten, es liegen alle Keime der Tugenden durch die Wohlthat des Schöpfers von Natur in der Seele, sie dürfen nur geweckt und zur Vollkommenheit gebracht

---

que nos pariter debere suscipere ratione colligimus, ne unum horum homini subtrahentes ecclesiasticae fidei regulam excessisse videamur. — Ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta et confusa, ut quid ex quo pendeat, inter multos magna quaestione volvatur, utrum quia initium bonae voluntatis praebuerimus, misereatur Deus nostri, an quia Deus miseretur, consequamur bonae voluntatis initium. Multi enim singula haec credentes ac justo amplius asserentes variis sibique contrariis sunt erroribus involuti.

1) Collat. 4, 7.

werden [1]). Alles diess ist von der Lehre des Pelagius so wenig verschieden, dass wenn dieser Lehrbegriff gleichwohl nicht bei dem reinen Pelagianismus stehen bleiben, sondern auch vom Augustinismus etwas in sich aufnehmen soll, diess nur auf der Seite der Lehre von der Gnade geschehen kann. Ist aber die Natur des Menschen so unverdorben und sein Wille so frei, wie hier vorausgesetzt wird, so kann er nicht nur sich selbst zum Guten bestimmen, sondern es muss auch die Initiative des Guten seiner eigenen Selbstbestimmung anheimgestellt werden. Schon die afrikanischen Gegner der Lehre Augustin's, die noch gegen ihn selbst Widerspruch erhoben, wie namentlich jener Vitalis in Carthago, theilten daher zwischen Freiheit und Gnade so, dass sie den Anfang des Guten dem freien Willen, den Fortgang der Gnade zuschrieben, und je mehr man dem Willen für den Anfang einräumte, um so grösseres Gewicht konnte für den Fortgang, die Förderung und Vollendung des Guten, auf die Mitwirkung der Gnade gelegt werden [2]). Auch die gallischen Kirchenlehrer [3]) und Cassian konnten das Verhältniss der Freiheit und der Gnade nicht anders bestimmen, Cassius that aber darin einen weiteren Schritt zur Annäherung an das augustinische System, dass er zwar bisweilen den Willen den Anfang des Guten machen liess, nicht minder aber auch schon den Anfang des Guten der unwillkürlichen Einwirkung der Gnade auf den Willen zuschrieb, und zwar verstand er unter dieser zuvorkommenden Gnade nicht blos die äussern Veranstaltungen Gottes zum Heil des Menschen, sondern er nahm im Sinne Augustin's eine innerlich wirkende und inspirirende Gnade an. Der Ursprung, lehrte er, nicht allein der guten Handlungen, sondern auch der guten Gedanken, sei von Gott, der uns sowohl den Anfang des heiligen Willens inspirire, als auch die Kraft und die Gelegenheit gebe, dasjenige, was wir recht begehren,

---

1) Collat. 13, 12.

2) Vgl. Augustin's Ep. 215 und 217. *Tu*, schreibt Augustin in dem letztern an Vitalis, *si ea, quae de te audio, vera sunt, initium fidei, ubi est etiam initium bonae, hoc est, piae voluntatis, non vis donum esse Dei, sed ex nobis nos habere contendis, ut credere incipiamus, cetera autem religiosae vitae bona per gratiam suam jam ex fide petentibus, quaerentibus, pulsantibus donare consentis.*

3) Vgl. den Brief des Hilarius c. 2, wo Hilarius als Lehre dieser Semipelagianer angibt: *nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam ipsa jam valeat.*

auszuführen. Wenn die Gnade Gottes wahrgenommen, dass in uns irgend ein Funke des guten Willens hervorgebrochen sei, oder Gott selbst aus dem harten Kiesel unsers Herzens einen solchen hervorgelockt habe, so nähre sie ihn und blase ihn an und stärke ihn durch ihre Einhauchung. Aber auch aus uns selbst könne der Anfang des guten Willens entstehen; ohne irgend eine innere Einwirkung der Gnade auf ihn, mit Rücksicht darauf werde sodann die Gnade verliehen, um solche Bestrebungen und solches frommes Verlangen zu befördern; der freie Wille könne durch eigene Kraft jedes gute Werk beginnen, indem blos auf den Willen, das Bestreben, das Verlangen Rücksicht genommen werde, durch dieses Verlangen könne er die Gnade zur Vollendung des Guten erlangen, zuweilen jedoch komme die Gnade Gottes dem Willen des Menschen zuvor. Auf diese Weise werde der freie Wille nicht aufgehoben, da ihm immer das Vermögen, das Gute zu wollen, übrig bleibe, zugleich aber auch die Gnade nicht von dem freien Willen des Menschen abhängig gemacht, sowie der anscheinende Widerspruch der Schriftstellen gehoben. Sowohl diejenigen irren, welche annehmen, dass aus der Gnade immer der gute Wille entstehe, als auch diejenigen, welche im Gegentheil die Gnade immer vom guten Willen abhängig machen. Gegen die erstern beruft sich Cassian auf Zacchäus und den am Kreuze bekehrten Schächer, gegen die letztern auf Matthäus und Paulus. Immer aber wirke die Gnade Gottes mit unserm Willen zum Guten, sie helfe, stehe ihm bei und beschütze ihn in allem so, dass sie auch zuweilen von demselben einige Bestrebungen des guten Willens theils fordere theils erwarte, damit sie nicht dem gänzlich Schlafenden oder dem in träge Ruhe Aufgelösten ihre Gaben zu ertheilen scheine, nichts desto weniger bleibe sie immer eine *gratia gratuita*, indem sie einigen geringen und kleinen Bestrebungen eine so herrliche Unsterblichkeit und so grosse Güter einer ewig dauernden Seligkeit ertheile[1]. Dieses Halbiren und Neutralisiren, dieses so viel möglich gleichmässige Vertheilen der beiden zusammengehörenden Elemente nach beiden Seiten hin, so dass nicht nur das eine dahin, das andere dorthin zu stehen kommt, sondern auch beide auf beiden Seiten sich so zu einander verhalten, dass bald das eine bald das andere das überwiegende ist, und so überhaupt

1) Vgl. hierüber besonders die dreizehnte Collatio.

auf diesem ganzen Gebiete alles zufällig und willkürlich, nach der Verschiedenheit der Umstände und Individuen wechselnd und unbestimmt ist, gehört ganz zum Charakter des Semipelagianismus. Können die beiden einander gegenüberstehenden Theorien nicht innerlich mit einander vermittelt werden, so sollen sie doch wenigstens in der Weise combinirt werden, dass von jeder derselben ein specifischer Begriff aufgenommen wird. Die pelagianische Freiheit und die augustinische Gnade haben die gleiche Berechtigung, aber es ist auch nur ein äusserliches Nebeneinandersein beider; eine Freiheit, die erst der Einwirkung der Gnade bedarf, um in Thätigkeit gesetzt zu werden, und eine Gnade, die in dem Willen wirkend das thut, was der Wille auch schon für sich thun kann, sind keine reinen Begriffe. Es liegt in der Natur der Sache, dass jedes der beiden Principien, über das andere übergreifend, der gegenseitigen Gebundenheit sich zu entledigen, seinen reinen Begriff wiederherzustellen und sich in ein ausschliessendes Verhältniss zu dem andern zu setzen sucht. Dazu musste es nothwendig einmal wieder kommen, zunächst aber zeigt sich, da man nur zwei einander gegenüberstehende Extreme zu vermeiden suchte, eine hin und her schwankende Unbestimmtheit der Lehrweise. Cassian hatte die Erbsünde im Grunde ganz geläugnet, der Gnade aber im Sinne Augustin's, so viel er nur konnte, zugestanden, umgekehrt war es bei Faustus von Reji, dem Hauptvertreter der semipelagianischen Lehre in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Während er sich über die Gnade auf dieselbe Weise wie Pelagius erklärte und von keinen übernatürlichen innern Gnadenwirkungen sprach, sondern nur von der äussern Gnade, von der Predigt des göttlichen Worts, den Ermahnungen, Aufforderungen, Drohungen und Bestrafungen der heiligen Schrift, die ihm vollkommen zureichend zu sein schienen, um die sittliche Kraft des Willens zu wecken und zum Guten anzuregen, räumte er dagegen dem Augustinismus in der Lehre von der Sünde mehr ein, als Cassian. Er tadelte es an Pelagius, dass er die ursprüngliche und unverletzte Freiheit verkündigt habe, auf der andern Seite haben aber auch die gefehlt, welche annahmen, dass sie gänzlich vernichtet sei. Das *liberum arbitrium* sollte daher nicht verschwunden, sondern nur geschwächt sein: auf die Uebertretung des ersten Menschen sei nicht der Tod des freien Willens, sondern die Schwäche, nicht die Unmöglichkeit, sondern die Schwierigkeit bei

vorgesetzter Arbeit gefolgt. Wenn aber diese nicht *exstincta*, sondern nur *attenuata libertas voluntatis humanae* nicht dasselbe sein soll, was auch Pelagius als die Folge der ersten Sünde betrachtete, die durch die Macht der Gewohnheit sich verstärkende Neigung zum Sündigen, so hatte man damit nur eine neue Begriffshalbheit, die völlig nichtssagend war, da die Freiheit als *liberum arbitrium* nichts Quantitatives, sondern nur etwas Qualitatives ist, das man nur entweder haben oder nicht haben kann. In jedem Falle sollte es wenigstens dem Ausdruck nach eine Annäherung an die Lehre Augustin's sein, welchem Faustus auch darin beistimmte, dass auch er die Scham der ersten Menschen über ihre Naktheit und den wider den Willen des Menschen sich regenden Ungehorsam der Glieder als eine Folge der ersten Sünde betrachtete. Sehr richtig sah Faustus in der Frage über das Verhältniss des freien Willens zur Gnade dieselbe dogmatische Aufgabe wie in der Lehre von der Person Christi, sofern es sich hier wie dort darum handelt, einen gegebenen Gegensatz in einer Einheit auszugleichen, in welcher beide Glieder desselben zu ihrem gleichen Rechte kommen, seine Lösung dieser Aufgabe aber bildet nur eine Parallele zu der nestorianischen Form der Christologie. Wie sehr bei Faustus das weit überwiegende Moment immer wieder auf die Seite der Freiheit fiel, beweist auch die Entschiedenheit, mit welcher er das augustinische Prädestinationsdogma als eine fatalistische, alle sittlichen Begriffe aufhebende, unter dem vorgeschützten Namen der Gnade wahrhaft blasphemische Lehre bekämpfte [1]. So grossen Anstoss aber nicht blos die Pelagianer, sondern auch die Semipelagianer an dieser Lehre nahmen, so war doch in ihr eine Frage aufgeworfen, die nicht mehr unbeantwortet bleiben konnte. Augustin hatte seine Lehre von der Erbsünde hauptsächlich durch das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder begründet. Wie stand es nun aber mit denselben, wenn alles nur von der sittlichen Würdigkeit des Menschen abhängen und doch das kirchliche Dogma von der Nothwendigkeit der Taufe nicht geradezu geläugnet werden sollte? Die gallischen Semipelagianer, über deren Lehre Prosper und Hilarius Augustin Nachricht gaben, nahmen die Präscienz Gottes zu Hülfe. Wenn man ihnen, sagt

1) De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio 2 Bücher Bibl. Patr. Lugd. T. VIII. S. 525 f. 1, 1 f. 4, 8 f.

Prosper, die zahllose Menge der kleinen Kinder vorhalte, die, ehe sie Gutes und Böses unterscheiden können, aus diesem Leben so hinweggenommen werden, dass die Einen durch die Taufe unter die Erben des himmlischen Reichs aufgenommen werden, die andern aber ohne die Taufe zum ewigen Tod übergehen, so sagen sie, dass ihre Seligkeit oder Verdammung sich nach der sittlichen Beschaffenheit richte, die sie in reiferen Jahren nach Gottes Vorherwissen erlangt haben würden. Dieselbe Antwort gaben sie auf die Frage, warum einigen Nationen das Gesetz und das Evangelium bekannt gemacht worden sei, oder bekannt gemacht werde, andern aber nicht, auch diess geschehe, je nachdem Gott vorhersehe, dass sie es annehmen oder nicht annehmen werden [1]. Gegen die Annahme einer solchen Präscienz konnte sich Augustin nicht stark genug erklären, denn wozu sollte man auf etwas Künftiges verweisen, was unter einer bestimmten Voraussetzung geschehen wäre aber nicht wirklich geschehen ist, wenn man in der thatsächlich vorhandenen Erbsünde alles hatte, was zur Beantwortung dieser Frage nöthig war, ja es wäre ja dadurch nur das Dogma von der Erbsünde selbst in Frage gestellt worden [2]. Auch Cassian nahm eine solche Präscienz nicht an, aber wie es scheint, aus dem Grunde, weil ihm auch schon dadurch dem, was erst durch den Menschen selbst geschehen sollte, vorgegriffen zu werden schien. Denn nicht nach seiner Macht, auch nicht nach der unaussprechlichen Kenntniss seines Vorherwissens, sondern so, dass er alles nach den gegenwärtigen Handlungen der Menschen beurtheile, verwerfe Gott entweder jeden, oder ziehe ihn an [3]. Ueber die ungetauft sterbenden Kinder selbst erklärte sich Cassian nicht ausdrücklich. Sollte ihre Verdammung nicht behauptet und doch ihr Schicksal auch nicht von

1) A. a. O. c. 5.

2) De dono persever. c. 9: *An eo redituri sumus, ut adhuc disputemus, quanta absurditate dicatur, judicari homines mortuos etiam de his peccatis, quae praescivit eos Deus perpetraturos fuisse, si viverent? Quod ita abhorret a sensibus christianis, aut prorsus humanis, ut id etiam refellere pudeat. Cur enim non dicatur, et ipsum evangelium cum tanto labore passionibusque sanctorum frusta esse praedicatum vel adhuc etiam praedicari, si judicari poterant homines etiam non audito evangelio, secundum contumeliam vel obedientiam, quam praescivit Deus habituros fuisse, si audissent?*

3) Collat. 17, 26.

der Präscienz abhängig gemacht werden, so blieb nur der Ausweg übrig, für welchen Faustus sich entschied, dass man die Frage für ein Problem erklärte, über das sich nichts bestimmen lasse. Frage man, sagt Faustus, warum, wenn es keine Prädestination gebe, einige der kleinen Kinder getauft, andere ohne die Heiligung der Taufe weggerissen werden, so könne man es nur für einen teuflischen Betrug halten, dass man mit Verlassung des Lichts zu den finstern Höhlen fliehe, da durch alle Bücher hindurch die heilige Schrift von dem freien Willen rede. Wie es vernünftig sei, dass man nach dem Verborgenen fragen wolle, wenn doch das Offenbare eine vollkommen befriedigende Antwort gäbe? Was es nütze, das Gewisse aus der Acht zu lassen, und das Ungewisse um Rath zu fragen, worüber man in den katholischen Büchern nichts verzeichnet finde? Zum Nachtheil der Wahrheit erforsche man, was die Wahrheit uns nicht habe erkennen lassen. Ein gefahrvoller Irrthum sei es, den Zustand der Kindheit zu erforschen, bei welchem noch keine Spur des freien Willens sich zeige [1]. Diese Concession musste man demnach doch dem Prädestinationsdogma machen, dass es sich hier um etwas handle, worüber man keine weitere Erklärung geben könne. Indem man die ungetauft sterbenden Kinder weder mit Pelagius selig werden lassen kann, noch mit Augustin schlechthin verdammt wissen will, kann man nur in der Mitte zwischen beiden bei dem Satze stehen bleiben, dass man überhaupt hierüber nichts sagen könne.

Eben dahin lenkte man auch von der andern Seite ein. Wenn es auch Anhänger und Vertheidiger des augustinischen Systems gab, welche, wie namentlich der afrikanische Bischof, Fulgentius von Ruspe, es in seiner ganzen Strenge aufrecht erhielten, so sah sich doch selbst Prosper von Aquitanien zu einer Concession genöthigt, zu welcher er sich nur im Bewusstsein der Schwierigkeit seines Standpunkts verstehen konnte. Der Partikularismus des augustinischen Systems stand mit der in der Schrift so klar ausgesprochenen Allgemeinheit des göttlichen Willens zur Beseligung der Menschen in einem zu unmittelbaren Widerspruch, als dass man das Gewicht der davon genommenen Einwendung sich verbergen konnte. Prosper begegnete ihr nur dadurch, dass er zur Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse und Gerichte seine Zuflucht nahm. Mit Be-

1) A. a. O. 1, 14.

seitigung dunkler verwirrender Fragen solle man sich an den weiten Umfang der geoffenbarten Gnade halten, und mit dem Apostel sagen, dass Gott alle Menschen selig machen wolle. Gott sorge für alle Menschen, es sei niemand, zu welchem nicht entweder die Predigt des Evangeliums, oder das Zeugniss des Gesetzes oder die Natur selbst komme. Der Unglaube sei nur den Menschen selbst zuzuschreiben, der Glaube aber sei ein Geschenk Gottes, ohne dessen Gnade niemand zur Gnade komme [1]. Wie diess gemeint ist, lässt sich erst aus der anonymen Schrift genauer ersehen, die unter dem Titel *de vocatione omnium gentium* auf uns gekommen ist, deren unbekanntem Verfasser das Zeugniss zu geben ist, dass er mit einem umsichtigen und unparteiischen, nur an die Sache selbst und an die Aussprüche der Schrift sich haltenden Sinne die für jene Zeit so wichtige Frage erwogen hat.

Ohne sich als einen Anhänger des augustinischen Systems zu bekennen, steht der Verfasser der Schrift darin entschieden auf dieser Seite, dass er die Gnade schlechthin über den Willen stellt, und dem Willen für sich selbst nichts wahrhaft Gutes zugeschrieben wissen will [2]. Zwei Punkte stehen ihm fest: 1) dass Gott alle Menschen selig machen wolle, und 2) dass niemand durch seine eigene Verdienste, sondern nur durch die Hülfe und Wirkung der göttlichen Gnade zur Erkenntniss der Wahrheit und zum Genusse des Heils gelangen könne. Dazu müsse aber 3) die Anerkennung kommen, dass der menschliche Verstand in die Tiefe der göttlichen Gerichte nicht eindringen könne; wenn man nach demjenigen, was sich nicht erkennen lasse, nicht frage, so sei zwischen jenen beiden Sätzen kein Streit, sondern man könne beides mit unangefochtenem Glauben behaupten. Man müsse auf die Gerechtigkeit Gottes vertrauen, kein Verdammter könne sich beklagen, dass er die Strafe nicht verdient, kein Gerechtfertigter sich rühmen, dass er die Gnade verdient habe. Die Entwicklung dieser Sätze hat ihren ungehemmten Fortgang, bis sie in Betreff der Kindertaufe auf den bekannten schwierigen Punkt stösst. Denn wie kann man sagen, dass Gott die Seligkeit aller Menschen wolle, wenn doch nur er es ist, welcher so viele Kinder ungetauft sterben, und eben desswegen der ewigen Verdammniss an-

1) Vgl. die Resp. ad capit. cal. Gall. obj. 8.
2) 1, 6. 9. 18. 2, 32.

heimfallen lässt. Obgleich man auch hierin keine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes sehen kann, sofern auch auf den Kindern das von Gott über die erste Sünde ausgesprochene Strafurtheil liegt, so ist doch bei ihnen das Eigene, dass ihnen durch ihren frühen Tod jede Gelegenheit, die göttliche Gnade in den freien Willen aufzunehmen, abgeschnitten ist, und es dringt sich daher immer wieder die Frage auf, wie sie Gott nur dazu geschaffen haben kann, um ohne die Möglichkeit, zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen, auf immer verloren zu gehen [1]). Der Verfasser der Schrift fühlt es selbst, dass hier die blosse Berufung auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse nicht ausreicht, sondern die beruhigende Antwort nur darin liegen kann, wenn die auf solche Weise sterbenden Kinder nicht blos als Gegenstände der Verdammung, sondern, wie man auch ihr Schicksal betrachten mag, gleichfalls als Gegenstände einer irgendwie auf sie sich erstreckenden göttlichen Gnade betrachtet werden können. Der Verfasser unterscheidet daher eine allgemeine und eine specielle Gnade, die allgemeine ist diejenige, vermöge welcher Gott zu allen Zeiten alle Menschen selig machen wollte; sie äussert sich durch alle jene Wohlthaten, welche die göttliche Vorsehung allen Generationen gemeinsam und ohne Unterschied zu Theil werden lässt. Ihre Geschenke sind so allgemein, dass durch sie hinlänglich bezeugt wird, wie die Menschen durch sie unterstützt werden können, den wahren Gott zu suchen. Wenn auch zu der allgemeinen Gnade noch eine specielle hinzugekommen ist, so dient dieser Unterschied nur dazu, beide in ihrem Verhältniss zu einander in das rechte Licht zu setzen [2]). Wie der Verfasser hierin von Augu-

1) Vgl. 2, 20: *Non parum difficultatis opponit consideratio parvulorum. — Unde cum omnes homines velit Deus salvos fieri, quid est, quod alienatur a salute perpetua tanta infantium multitudo, totque in his aetatibus hominum millia extra vitam relinquantur aeternam, quasi ad hoc tantum conditi sint ab eo, qui neminem odiens crearit, ut quia in hunc mundum cum peccati carne venerunt, insolubilis culpae vincula sine reatu propriae actionis inciderent? Quid hoc profundius, quid mirabilius esse potest? Neque enim credi fas est, eos, qui regenerationis non adepti sunt sacramentum, ad ullum beatorum pertinere consortium. Et magis stupendum, magisque fit mirum, quod ubi actio non offendit, ubi arbitrium non resistit, ubi eadem miseria, similis imbecillitas, causa communis est, non unum est in tanta parilitate judicium, sed quales reprobat abdicatio, tales adoptat electio.*

2) 2, 25: *Deo placuit et hanc* (die *gratia specialis) multis tribuere et illam*

stin abweicht, so stimmt er consequenter Weise ihm auch darin nicht bei, dass er keine irresistible Wirkung der Gnade annimmt. Theils rechnet er zur Gnade auch schon die äussern Anregungen, welche der Mensch durch Ermahnungen, Belehrungen, Warnungen, durch Furcht und Schrecken erhält, theils setzt er die Thätigkeit des Willens in eine so enge Beziehung zu den Wirkungen der Gnade, dass er die letztere nie ohne die erstere wirken lässt [1]. Da nun aber dadurch noch nicht erklärt ist, wie die allgemeine Gnade auch den Kindern zu Theil werden kann, bei welchen ja noch keine Mitwirkung ihres eigenen Willens vorausgesetzt werden kann, so nimmt der Verfasser die eigene Vorstellung zu Hülfe, dass er die Eltern die Stelle der Kinder vertreten lässt [2]. Wie Kinder überhaupt von fremdem Willen abhängen, wie sie mit fremdem Bekenntniss glauben, mit fremdem Unglauben nicht glauben, wie ihre Wiedergeburt ebenso wenig bei ihnen selbst steht, als ihre Geburt, so verhalte es sich auch in Ansehung der Gnade. Denjenigen, die nicht wiedergeboren wurden, habe die allgemeine Gnade in ihren Eltern nicht gefehlt, und die specielle sei denen, die wiedergeboren wurden, öfters vor den Eltern zu Theil geworden, so dass Viele, welche die Gottlosigkeit der Ihrigen verlassen hat, von Fremden zur Wiedergeburt gebracht worden sind. Die Hauptsache ist jedoch, dass der Verfasser der Schrift eine ganz andere Vorstellung von der Erbsünde hat, als Augustin, er versteht unter ihr keine solche Verkehrung der menschlichen Natur, dass der Mensch nichts Anderes wollen kann,

(die *generalis) a nemine submovere, ut ex utraque appareat non negatum universitati, quod collatum est portioni, sed in aliis praevaluisse gratiam, in aliis resiliisse naturam.*

1) 2, 26: *Hanc quippe abundantiorem gratiam ita credimus benignam, ut nullo modo arbitremur esse violentam, quod, quidquid in salvandis hominibus agitur, ex sola Dei voluntate peragatur, cum etiam ipsis parvulis per alienae voluntatis subveniatur obsequium. Gratia quidem Dei illa in omni justificatione principaliter praeeminet suadendo exhortationibus, monendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando et fidei affectionibus imbuendo, sed etiam voluntas hominis subjungitur ei atque conjungitur, quae ad hoc praedictis est excitata praesidiis, ut divino in se cooperetur operi, et incipiat exercere ad meritum, quod de superno semine concepit ad studium, de sua habens mutabilitate, si deficit, de gratiae opitulatione, si proficit.*

2) 2, 23. Sie gehören *ad eorum consortium, quorum vel recto vel pravo aguntur affectu.*

als das Böse, sondern sie ist ihm nur negativ der Mangel des Guten, das der Mensch ursprünglich hatte, die Abkehr von Gott, als dem an sich Guten, vermöge welcher der Mensch nur seinem eigenen natürlichen Triebe folgt [1]). Um diess genauer zu bestimmen, stellt der Verfasser eine Willenstheorie auf, welche davon ausgeht, dass jede menschliche Seele von Natur irgend einen Willen hat, durch welchen sie entweder das, was ihr gefällt, begehrt, oder das, was ihr missfällt, vermeidet. So weit die natürliche Bewegung dieses Willens in Folge der ersten Sünde geschwächt ist, ist er entweder der sinnliche Wille (die *voluntas sensualis*), welcher über die Bewegung der körperlichen Sinne sich nicht erhebt, oder der psychische (die *voluntas animalis*), dessen Object nur das Irdische und Vergängliche, nicht das an sich Gute und Göttliche ist. Erst durch die Gnade Gottes und das Geschenk des Geistes wird dieser Wille zu dem geistigen, in welchem alle Willensbestimmungen der Vernunft, als dem obersten Gesetz, untergeordnet sind. Der Wille ist also an sich immer derselbe, nur das Object, auf das er sich richtet, ist ein verschiedenes, auf das an sich Gute und Göttliche aber kann er nur durch Gott selbst gerichtet werden; keinem jedoch ist es an sich unmöglich, diese Richtung des Willens zu erhalten, da Gott auf die mannigfaltigste Weise und in sehr verschiedenen Graden seiner Wirksamkeit durch seine allgemeine und specielle Gnade auf jeden einwirkt. Es ist klar, dass von dem augustinischen System hier nur die Bestimmung zurück geblieben ist, dass alles, wodurch dem natürlichen Willen die Richtung auf das an sich Gute und Göttliche gegeben wird, eine Wirkung der göttlichen Gnade ist. Das Natürliche ist somit das Böse nicht in dem positiven Sinne Augustin's, sondern nur in dem negativen, sofern es nicht das an sich Gute ist, und sein Princip nicht in dem göttlichen Willen, sondern in dem eigenen selbstischen Willen des Menschen hat [2]).

---

1) 2, 34: *Cum bonus Deus omnia bona fecerit, et mali nulla sit omnino natura, a liberis voluntatibus, quas utique bonum fuit liberas fieri, spontanea est orta transgressio: et natura mutabilis, cujus incolumitas ab incommutabili pendebat essentia, a summo se bono, dum propriis delectatur, abrupit, cui nunc ruinae medetur gratia Dei.*

2) Vgl. 1, 7.: *Etsi fuit, qui naturali intellectu conatus sit vitiis reluctari, hujus tantum temporis vitam steriliter ornavit, ad veras autem virtutes aeternamque beatitudinem non profecit. Sine cultu enim veri Dei etiam quod virtus videtur*

Zuletzt endigten alle diese Verhandlungen mit den auf den beiden Synoden zu **Orange** (Arausio) und **Valence** im Jahr 529 ge-

---

esse, peccatum est, nec placere ullus Deo sine Deo potest. Qui vero Deo non placet, cui nisi sibi et diabolo placet? Quae ergo natura erat bona, qualitate facta est mala, et ille animi motus, qui nunquam potest esse sine aliquo amore, hoc est, sine aliqua voluntate, non perdidit appetitum, sed mutavit affectum, id recipiens desiderio, quod debuit refutare judicio. — Unter dem Gesichtspunkt derselben von der Strenge des augustinischen Systems zurücklenkenden Thorie mag hier auch noch die Augustin's Werken angehängte, nicht von Augustin verfasste Schrift erwähnt werden: Hypomnesticon, contra Pelagianos et Coelestianos, vulgo libri Hypognosticon. Der Verfasser stellt zwar den fünf Sätzen, in welchen er das pelagianische Dogma zusammenfasst: *1. Adam, sive peccasset, sive non peccasset, moriturum fuisse; 2. tamen peccatum ejus neminem nisi solum nocuit ipsum; 3. posse hominem per liberum arbitrium, tanquam per se sibi sufficientem, implere quod velit, vel etiam meritis operum a Deo gratiam unicuique dari; 4. libidinem naturale esse bonum, nec in ea esse quod pudeat; 5. parvulos non trahere originale peccatum, neque perituros a vita aeterna, si sine sacramento baptismi ex hac vita migraverint;* in den fünf der Widerlegung gewidmeten Büchern seiner Schrift die streng augustinische Lehre entgegen, er weicht aber in zwei Punkten von derselben ab. 1. Ueber die Lehre von der Freiheit behauptet er: *Est, fatemur, liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis, non per quod idoneum sit, quae ad Deum pertinent, sine Deo inchoare, aut certe peragere, sed tantum in operibus vitae praesentis, tam bonis quam etiam malis. Bonis dico, quae de bono naturae oriuntur, id est, velle laborare in agro, velle manducare et bibere — velle quidquid bonum ad praesentem pertinet vitam, quae omnia non sine gubernaculo divino subsistunt, imo ex ipso et per ipsum sunt vel esse coeperunt. Malis vero dico, ut est, velle idolum colere, velle homicidium, velle adulterium facere — velle quidquid non licet vel non expedit operari. Sed ista non pertinent ad substantiam vitae praesentis, quia non sunt a Deo, imo male desiderata maculant vitam, quae est a Deo.* Die Stelle ist dadurch merkwürdig, dass sie in der augsb. Conf. Art. 18 als augustinisch citirt ist. Sie enthält nicht einmal die eigentlich augustinische Lehre, da sie dem *liberum arbitrium* eine mittlere Sphäre für diejenige Art des Guten vindicirt, welche die Confession unter dem Namen der *civilis justitia* begreift. 2. In dem fünften Buch, in welchem er noch besonders auf die Prädestination zu reden kommt, hält er auch nicht den augustinischen Begriff fest, er hebt die Präscienz so hervor, dass sie ihm mit der Prädestination zusammenzufallen scheint. Er sagt c. 2: *Quia justus et misericors Deus praesciusque est futurorum, ex hac damnabili massa — quos misericordia gratuita praescit, praeparat,* die übrigen straft er, *quia quid essent futuri, praescivit, non tamen puniendos ipse fecit vel praedestinavit, sed tantum, ut dixi, in damnabili massa praescivit.* Vgl. c. 5: *Ceteros, qui judicio justitiae ejus ab hac gratia efficiuntur expertes, praescisse tantum vitio proprio perituros, non ut perirent praedestinasse. Sed, ut dixi, quos in operibus impietatis et mortis praescivit, non praeordinavit, nec impulit.* Als

fassten Beschlüssen. Sie waren gegen den von Faustus vertheidigten semipelagianischen Lehrbegriff gerichtet, ohne jedoch die Anhänger desselben ausdrücklich zu verdammen, aber auch in Ansehung des augustinischen Systems beschränkten sie sich auf den in ihren acht Kanones und siebzehn Capitula nach verschiedenen Beziehungen aufgefassten Satz, dass der freie Wille in seiner Thätigkeit für das Gute schlechthin von der göttlichen Gnade abhängig und durch sie bedingt sei. Auch sie lassen den Willen durch die Sünde des ersten Menschen nur geschwächt, nicht aber sosehr in das positiv Böse verkehrt sein, wie der augustinische Begriff der Erbsünde voraussetzt. Wenn auch die augustinische Lehre in einzelnen, aus Augustin's Schriften genommenen Ausdrücken durchblickt, wie namentlich, wenn Kap. 22. gesagt wird, niemand habe aus sich selbst etwas Anderes als Lüge und Sünde, so ist doch der wahre Sinn dieser Kirchenlehrer weit bestimmter ausgedrückt, wenn die Synode zu Orange in dem kurzen Glaubensbekenntniss, das sie auf ihre fünf und zwanzig Kapitel folgen liess, sagt: durch die Sünde des ersten Menschen sei der freie Wille so sehr verändert und geschwächt, dass keiner Gott gehörig lieben, an ihn glauben und um Gottes willen etwas Gutes wirken könne, wenn nicht die Gnade der göttlichen Barmherzigkeit ihm zuvorgekommen sei; der ganzen Menge der alten Väter sei der von dem Apostel Paulus gerühmte Glaube nicht durch das Gute der Natur, das zuvor in Adam verliehen worden war, sondern durch die Gnade Gottes mitgetheilt worden, und nach der Ankunft des Herrn werde diese Gnade bei allen, welche getauft zu werden verlangen, nicht zu dem freien Willen gerechnet, sondern durch die Freigebigkeit Christi verliehen.

---

im Prädestinationsstreit des neunten Jahrhunderts Joh. Scotus Erigena (de praed. 14, 4) sich auf diese Stellen für seine Behauptung berief, *quod Deus neminem praedestinavit ad poenam, poenam vero praeparasse, hoc est, praedestinasse merito damnandis,* wurde ihm von Prudentius in der Gegenschrift c. 14 (bei Manguin 1. S. 390) unter den Gründen für die Unächtheit der Schrift auch ihr Widerspruch mit der Lehre Augustin's entgegengehalten, dass er *nunquam in una eademque re, tantis librorum sermonumque suorum speculis indicta, uno solummodo libello adeo contrarius extitisset, qui tot, ut dixi, librorum sermonumque illius magnitudinem sua contrarietate fuscaret.* Uebrigens trägt der Verfasser seine abweichende Ansicht noch so unklar und unsicher vor, dass Gottschalk hauptsächlich gerade auf diese, wie er meinte, augustinische Schrift für seine Lehre sich berief (Hinkmar de praedest. c. 21).

Es soll mit Einem Worte nur die volle und unbeschränkte Wirksamkeit der Gnade geltend gemacht werden, die specielleren damit zusammenhängenden Bestimmungen aber liess die Synode unberührt und dahingestellt, es ist daher in ihren Beschlüssen weder von einer unwiderstehlich wirkenden Gnade, noch von einer absoluten Prädestination, von keinem Partikularismus in Hinsicht der Erwählten und Verworfenen die Rede [1]). Nur gegen die Folgerung, welche von den semipelagianischen Gegnern der Prädestinationslehre aus ihr in Betreff des Bösen gezogen wurde, verwahrte sich die Synode ausdrücklich. Dass Einige durch die göttliche Allmacht zum Bösen vorherbestimmt seien, werde nicht allein von der Synode nicht geglaubt, sondern, wenn es solche geben sollte, die etwas so Böses annehmen, so werde mit aller Verabscheuung das Anathema über sie ausgesprochen.

Bemerkenswerth ist hier noch die Stellung der römischen Bischöfe zur semipelagianischen Streitfrage. Der Eifer, mit welchem die römischen Bischöfe seit Innocentius I. zur Verdammung der pelagianischen Lehre mitgewirkt hatten, machte sie auch zu Gegnern der semipelagianischen, und die augustinische Lehre erhielt durch ihre Zustimmung vollends die Auktorität der Orthodoxie. In dem Decret *de libris recipiendis et non recipiendis,* welches wahrscheinlich unter dem römischen Bischof Gelasius auf einer römischen Synode im Jahr 496 zu Stande gekommen war, werden die Schriften Augustin's und die des Prosper von Aquitanien als von der Kirche recipirte aufgeführt, dagegen die Schriften des Cassian, so wie die des Faustus von Reji, zu den Apokryphen gezählt, d. h. zu denjenigen, welche rechtglaubigen Christen zu lesen verboten sein sollten [2]). Doch sollte hiemit das augustinische System nicht gerade mit allen seinen Consequenzen anerkannt sein. Als die sogenannten scythischen Mönche, welche, mit Johannes Maxentius an der Spitze, in ihrem Eifer für Orthodoxie ebenso entschiedene Gegner des Pelagianismus wie des Nestorianismus waren, auch die augustinische Prädestinationslehre allgemein anerkannt wissen wollten, und sich für

1) Es wird sogar ausdrücklich gesagt, dass *accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Diess hätte ebenso gut auch ein Semipelagianer sagen können.

2) Vgl. Credner, zur Geschichte des Kanons S. 156 f. 205. 222.

diesen Zweck nicht blos mit den aus Afrika vertriebenen Bischöfen, deren Wortführer FULGENTIUS von Ruspe war, in Verbindung setzten, sondern auch in Rom sehr thätig waren, fanden sie an dem römischen Bischof Hormisdas einen sehr unerwarteten Widerstand. In dem Schreiben, in welchem HORMISDAS die Anfrage des afrikanischen Bischofs POSSESSOR beantwortete, welcher sich an ihn gewandt hatte, um von ihm nähere Auskunft über die grossen Anstoss erregende Lehre des Faustus zu erhalten, beschwerte sich Hormisdas sehr über die Zudringlichkeit jener Mönche und die Umtriebe, durch welche sie ihre Absichten in Rom durchzusetzen suchten. Mit anmaassender Willkür und schnöder Verachtung der alten Auktoritäten haben sie ihre Behauptungen aller Welt als Glaubenswahrheit aufdringen wollen. Ueber die den Lehrbegriff des Faustus betreffende Frage selbst erklärte er sich dahin, Faustus werde nicht angenommen, überhaupt könne keiner, welchen die Prüfung des katholischen Glaubens nicht in die Reihe der als Auktorität geltenden Väter setze, die kirchliche Disciplin zweifelhaft machen, oder ein Vorurtheil gegen den frommen Glauben erwecken. Die ehrwürdige Weisheit der Väter habe mit der Vollmacht des Glaubens die katholischen Dogmen bestimmt, wozu man also Fragen aufwerfe, welche über die von der Kirche gesetzten Grenzen hinausgehen? Der christliche Glaube sei durch die kanonischen Schriften, die Synodalvorschriften, und die zur Regel dienenden Verordnungen der Väter festgesetzt. Was die römische, d. h. die katholische Kirche über den freien Willen annehme und behaupte, sei zwar aus verschiedenen Schriften Augustin's, hauptsächlich seinen Schreiben an Hilarius und Prosper zu ersehen, indess liegen in den kirchlichen Archiven in bestimmter Form abgefasste Kapitel, welche er dem Possessor, wenn sie ihm fehlen und er sie für nothwendig halte, zustellen werde, obgleich, wer die Aussprüche des Apostels genau erwäge, deutlich wisse, was er anzunehmen habe. Die Kapitel, von welchen hier die Rede ist, sind aller Wahrscheinlichkeit nach wesentlich identisch mit den Sätzen, welche dem oben erwähnten Schreiben des römischen Bischofs CÖLESTIN an die gallischen Bischöfe angehängt sind, ursprünglich aber nicht zu demselben gehört haben können. In dem Vorwort wird über ihre Veranlassung gesagt: da es mehrere gebe, die zwar im Sinne der katholischen Kirche den Pelagius und Cölestius verdammen, aber auch den sie bestreitenden Kirchenlehrern

unter dem Vorgeben, dass sie zu weit gehen, widersprechen, und sich nur an das halten wollen, was der heilige Sitz des Apostels Petrus gegen die Feinde der Gnade Gottes durch das Amt seiner Vorsteher sanctionirt habe, so sei nothwendig gewesen, genauer nachzusehen, was die Vorsteher der römischen Kirche über die zu ihrer Zeit entstandene Härese geurtheilt, und was sie gegen die so schädlichen Vertheidiger des freien Willens über die Gnade Gottes als Lehre aufgestellt haben, wobei auch einige Sätze der afrikanischen Concilien beigefügt worden seien, welche die apostolischen Vorsteher durch ihre Billigung zu den ihrigen gemacht haben. Um also die, die noch Zweifel haben, genauer zu instruiren, werden die Bestimmungen der heiligen Väter in einem kurzen Verzeichniss (*compendioso indiculo*) bekannt gemacht. Die nun folgenden Sätze enthalten unter Anführung mehrerer Stellen aus den Schriften Augustin's und den Beschlüssen der afrikanischen Synode vom Jahr 418 die augustinische Lehre von der Gnade in jener milderen Form, in welcher zwischen dem augustinischen und semipelagianischen Lehrbegriff nur der Unterschied ist, dass in jenem der Hauptnachdruck auf die Wirksamkeit der Gnade gelegt wird. Durch die Sünde Adams haben alle Menschen die natürliche *possibilitas* und *innocentia* so verloren, dass niemand aus diesem tiefen Fall durch den freien Willen aufstehen kann, wenn ihn nicht die Gnade des erbarmenden Gottes aufrichtet. Die Hauptsache ist, dass alles Gute im Wollen und Thun des Menschen auf die göttliche Causalität zurückgeführt wird[1]. Die tieferen und schwierigeren Fragen, welche die Gegner der Häre-

---

1) *His ergo*, heisst es am Schlusse, *ecclesiasticis regulis et ex divina sumtis auctoritate documentis ita adjuvante Domino conformati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum, et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quam fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta est enim erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut, quod vult, et velimus et agamus: nec otiosa esse in nobis patitur, quae exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei, ac si quid in nobis ex nostra viderimus remissione languescere, ad illum sollicite recurramus, qui sanat omnes languores nostros.* In der Append. zu den Opp. Aug. Par. 1844. X. 2. S. 1775 f.

tiker behandelt haben, sollen dadurch nicht ausgeschlossen und geringgeschätzt werden, aber sie seien nicht nothwendig, und die aufgestellten Sätze reichen hin, um alles, was ihnen widerspricht, für nicht katholisch zu halten. Dieselben Sätze sind es ohne Zweifel, welche die Synode zu Arausio ihren Beschlüssen zu Grunde legte, und wie in dem Vorwort ausdrücklich gesagt ist, aus Rom zugesendet erhalten hatte [1]. Der Erzbischof Cäsarius von Arelate, welcher in sehr enger Verbindung mit Rom stand, schickte das zu Arausio aufgesetze Glaubensbekenntniss zur Bestätigung nach Rom. Bonifacius II. entsprach seinem Wunsche, indem er ohne eine weitere Erörterung für nöthig zu halten, unter Berufung auf Augustin und seine Vorfahren auf dem römischen Stuhl, als Hauptmoment noch besonders hervorhob, dass auch der Anfang des guten Willens und der Glaube ein Geschenk der zuvorkommenden Gnade sei. Diess war also der Hauptsatz, welcher vor allem festgehalten werden sollte, um dem freien Willen nichts einzuräumen, was eine Beeinträchtigung der Gnade zur Folge haben musste.

In dem Antheil, welchen die römische Kirche an dem pelagianischen und semipelagianischen Streite nahm, schliesst sich nur vollends die Richtung ab, welche das kirchliche Interesse auch hier, bei der so wichtigen Frage über das Verhältniss der Gnade und des freien Willens, dem Dogma vorschrieb. Bei jedem neuen Dogma, das zur Sprache kommt, und erst durch den Streit der Meinungen und den Widerspruch der Gegensätze hindurchgehen muss, wiederholt sich immer auf's Neue derselbe Gang der Sache. Ist einmal der Gegensatz in seiner ganzen Schärfe hervorgetreten, so handelt es sich zunächst darum, welcher der beiden einander gegenüberstehenden Lehrbegriffe den andern verdrängen und das absolute Uebergewicht über ihn gewinnen kann. So zweifelhaft auch, so lange noch mit dialektischen Gründen gestritten wird, der Ausgang zu sein scheint, so ist doch das Schicksal, als Härese verdammt zu werden, in der Idee der Kirche voraus schon demjenigen Lehrbegriff be-

---

1) A. a. O. S. 1785: *Id nobis secundum auctoritatem et admonitionem sedis apostolicae justum et rationabile visum est, ut pauca capitula, ab apostolica nobis sede transmissa, quae ab antiquis patribus de sanctarum scripturarum voluminibus in hac praecipue causa collata sunt, ad docendos eos, qui aliter, quam oportet, sentiunt, ab omnibus observanda proferre et manibus nostris subscribere deberemus.*

stimmt, welcher der absoluten Bedeutung des Göttlichen ein anderes gleichberechtigtes Moment gegenüberzustellen wagt. Diess ist in der Lehre von der Trinität der persönliche Unterschied des Sohnes neben seiner Identität mit dem Vater, in der Lehre von der Person Christi die Realität und Selbstständigkeit der menschlichen Natur neben der göttlichen, auf dem anthropologischen Gebiet der menschliche Wille gegenüber der göttlichen Gnade. In Pelagius und Augustin tritt dieser Gegensatz in seiner reinsten Form hervor. Dieselbe principielle und absolute Bedeutung, welche der Eine dem menschlichen Willen zuerkannte, sprach der Andere für die göttliche Gnade an. Hatte man nur zwischen Pelagius und Augustin zu wählen, so konnte auf dem Standpunkt der Kirche die Entscheidung nur auf die Seite Augustin's fallen. Da aber auch der augustinische Lehrbegriff in seiner strengen Consequenz eine das kirchliche Bewusstsein verletzende Spitze hatte, so musste sich das Bedürfniss der Vermittlung aufdringen, und der ganze semipelagianische Streit kann nur aus diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Beide Elemente sollten demnach die gleiche Berechtigung neben einander haben, der freie Wille und die göttliche Gnade. Hat aber der Wille auch nur eine solche Stellung neben der Gnade, so scheint er auch so eine so übergreifende Bedeutung über sie zu gewinnen, dass die Gnade durch ihn zu sehr verkürzt wird. Die Semipelagianer werden als Patrone des freien Willens angefochten, ihre Hauptgegner sind aber nicht die Anhänger des eigentlichen augustinischen Systems, sondern vielmehr diejenigen, die auch dem Augustin gegenüber einen vermittelnden Weg einschlagen zu müssen glauben, und das Resultat des ganzen Streits besteht somit schliesslich nur darin, dass die Gnade in demselben Verhältniss über den freien Willen gestellt wird, in welchem die Semipelagianer beide in das umgekehrte Verhältniss zu einander zu setzen schienen. Wenn aber der freie Wille ohne die Gnade nichts Gutes vermag, wenn er zwar nicht aufgehoben und vernichtet, doch so geschwächt und deteriorirt ist, dass ihm alle Kraft und Energie fehlt, wozu ist er überhaupt noch da? Er ist da, offenbar nur um den Punkt zu bezeichnen, auf welchem man auch dem Augustin gegenüber stehen bleiben will, um nicht bis zur Spitze seines Systems fortzugehen. Weil man auch Augustin nicht unbedingt Recht geben kann, muss man auch dem Pelagius noch etwas einräumen, es gibt also auch ein *liberum arbitrium*, und

zwar nicht im Sinne Augustin's, als einen völlig in's Böse verkehrten Willen, sondern er ist nur geschwächt und gelähmt, und nur so weit verloren, als er ohne Kraft und Energie, ohne alles Vermögen zum Guten ist. Welchen Werth hat aber ein Wille, welcher das nicht wollen kann, was er wollen soll? Ist die Gnade das alleinige Princip des Guten, so ist es nur Sache der Gnade, und in letzter Beziehung der Prädestination, dass die Einen das Gute wollen, die Andern aber nicht. Soll aber der freie Wille durch die Gnade nicht aufgehoben und ausgeschlossen sein, so muss er auch an sich das Vermögen haben, das zu wollen, was der Voraussetzung nach nur die Wirkung der Gnade sein soll. Ein Wille, welcher nichts wahrhaft Gutes wollen kann, ist ein ebenso inhaltsleerer Begriff, wie in der Lehre von der Person Christi eine menschliche Natur, die nur Natur, nicht Person ist. Man kömmt demnach doch wieder auf die beiden, durch Pelagius und Augustin repräsentirten Standpunkte zurück, und die zur Vermittlung beider gemachten Versuche erscheinen, da sie nicht innerlich vermittelt sind, nur als die äussere Combination zweier Principien, deren jedes immer wieder so sehr in das andere übergreift, dass alle Realität nur entweder auf die eine oder die andere Seite fällt. Das kirchliche System ist jedoch auch hier, wie sonst, damit zufrieden, die den Gegensatz bildenden Principien so zu beschränken und in einem Zustand gegenseitiger Gebundenheit zu erhalten, dass jede weiter führende Frage als ein die Reinheit des katholischen Dogma trübendes Extrem abgeschnitten ist, und wenn auch die unparteiische Gerechtigkeit erfordert hätte, die augustinische Prädestinationslehre ebenso als häretisch zu verdammen, wie die pelagianische Freiheitstheorie, so ist diess doch desswegen nicht geschehen, weil es immer weniger auf sich zu haben schien, auf der Seite des Göttlichen, als auf der des Menschlichen über den katholischen Mittelweg hinauszugehen.

Die allgemeine Richtung der Zeit, die auch nach der kirchlichen Verdammung des Semipelagianismus keineswegs die streng augustinische war, lässt sich an keinem Kirchenlehrer der folgenden Zeit besser fixiren, als an dem römischen Bischof Gregor, dem Grossen. So unbedingt auch er der dogmatischen Auktorität Augustin's huldigte, so wenig vermochte doch auch er der ganzen Härte und Consequenz des augustinischen Systems zu folgen, und je treuer er den römischen Katholicismus in sich repräsentirt, um so mehr musste er

schon dadurch auf jenen breiten Mittelweg hingewiesen sein, welcher ebenso sehr rechts und links alles Extreme als häretisch von sich fern hält, als er nach beiden Seiten hin alles an sich zu ziehen sucht, womit sich das kirchliche Gesammtbewusstsein am leichtesten vereinigen kann. Der augustinische Satz *merita nostra sunt Dei munera* war auch für ihn der Wahlspruch seiner Dogmatik, so jedoch, dass die *merita* den *munera* in völlig gleicher Bedeutung gegenüberstanden, und nichts ein Geschenk von Seiten Gottes sein konnte, was nicht auf der andern Seite auch wieder als ein Verdienst des Menschen angesehen werden durfte. Eine Erbsünde im augustinischen Sinn nahm auch Gregor nicht an, da ihm der freie Wille durch die Sünde nicht aufgehoben, sondern nur geschwächt ist. Den sittlichen Zustand des Menschen beschreibt Gregor als eine Krankheit, in welcher der Mensch, um geheilt zu werden, eines Arztes bedarf, der Arzt aber ihm nur helfen kann, wenn er selbst zur Annahme der Hülfe willig und entschlossen ist. Die Gnade wirkt daher zwar sowohl zuvorkommend als nachfolgend, aber nicht unwiderstehlich, und das Verdienst des Menschen besteht in der Geneigtheit, die Gnade anzunehmen. Somit konnte Gregor auch keine Ursache haben, ein absolutes Prädestinationsdecret vorauszusetzen, und den Umfang der Erlösung zu beschränken. Es stellt sich schon in Gregor der Zwiespalt dar, in welchen das kirchliche Bewusstsein mit sich selbst kommen musste, oder die Selbsttäuschung, in welcher man sich befand, wenn man dem Namen nach nur augustinisch gesinnt sein wollte, der Sache nach aber in allen Hauptpunkten auf der Seite der Gegner Augustin's stand [1]).

II. Das Dogma überhaupt und das Dogma aller Dogmen, die Lehre von der Kirche.

Die dogmatischen Streitigkeiten, deren Geschichte in dem Vorangehenden gegeben ist, stellen die Entwicklung des Dogma in sich dar. Das Dogma als der Inbegriff aller Wahrheit des christlichen

---

1) Vgl. über Gregor: Wiggers, Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence, 529, bis zur Reaktion des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus, in Niedner's Zeitschr. für die histor. Theol. 1854. 1. H. S. 1 f. Lau, Gregor I. S. 403 f. 553 f.

Glaubens explicirt seinen Inhalt. Es entstehen Gegensätze, die nur dadurch vermittelt werden können, dass der an sich noch unbestimmte Inhalt des christlichen Bewusstseins näher bestimmt wird. Das Dogma erhält so immer neue Bestimmungen, welche selbst wieder zu Dogmen werden, es reiht sich Dogma an Dogma, und alle diese Dogmen zusammen bilden zuletzt ein ganzes System von Dogmen. Was ist aber das Princip, worauf alle diese dogmatischen Bestimmungen beruhen? Es ergibt sich von selbst aus dem Gang, welchen alle theologischen Streitigkeiten nahmen: er ist bei allen immer wieder derselbe. So bald irgend eine Differenz hervortritt, die zum Gegenstand einer Controverse wird, entstehen zwei einander gegenüberstehende Parteien, deren jede ihre Meinung mit allen zu ihrer Vertheidigung dienenden Gründen geltend macht. So steht Meinung gegen Meinung und der Kampf der streitenden Parteien, oder die Frage, welche der controversen Meinungen als rechtglaubige Wahrheit gelten soll, bleibt so lange schwankend und unentschieden, bis es der einen oder der andern Partei gelingt, die überwiegende Mehrheit auf ihre Seite zu ziehen. Hat der Streit diese Wendung genommen, so tritt die siegende Partei in der Form einer allgemeinen Synode zusammen und erhebt ihre Meinung zu einem Beschluss der katholischen Kirche. Die Kirche ist es also, welche die letzte und höchste Entscheidung gibt; in ihr liegt daher auch das Princip der Wahrheit, was sie für wahr erklärt, muss allgemein als Wahrheit anerkannt werden; nicht dadurch aber wird es zur Wahrheit, dass sie es dafür erklärt, sondern sie selbst kann nur aussprechen, was an sich schon objectiv als Wahrheit vorhanden war. Die in der Kirche geltende Lehre hat daher ihre objective Wahrheit nur darin, dass sie eine überlieferte ist. Tradition und Kirche sind somit, wenn man nach dem Princip der dogmatischen Wahrheit fragt, identische Begriffe; was von dem einen dieser beiden Begriffe gilt, gilt auch von dem andern, alle Merkmale, die zum Begriff der Tradition gehören, sind auch wesentliche Bestimmungen des Begriffs der Kirche, und ebenso fehlt es dem Begriff der Kirche an allem realen Inhalt, wenn die Kirche nicht als die Inhaberin und Trägerin der Tradition gedacht wird. Alles diess folgt von selbst daraus, dass das Christenthum wesentlich eine Thatsache der Offenbarung ist, und als solche nur in der Form der Kirche existiren kann. Was aber hier für uns in Betracht kommt, ist die Frage, wie und wie weit das der dogma-

tischen und kirchlichen Entwicklung zu Grunde liegende Princip den Kirchenlehrern unserer Periode auch wirklich zum Bewusstsein gekommen, von ihnen ausgesprochen und entwickelt worden ist. In der griechischen Kirche konnte zwar auch diese Frage nicht ganz unbeantwortet bleiben, es fehlte nicht an Veranlassungen, bei welchen sie sich einem Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz gelegentlich aufdrang, aber auch hier ist es die lateinische Kirche, welche sich vor der griechischen durch die Klarheit, Energie und Consequenz ihres kirchlichen Bewusstseins auszeichnet. Es ist schon früher gezeigt worden, wie der gallische Presbyter Vincentius zuerst den Begriff der Tradition dogmatisch entwickelte und begründete. Was Vincentius für die Lehre von der Tradition geworden ist, wurde Augustin für die Lehre von der Kirche. Es ist bekannt, welche Veranlassung er dazu durch den Streit mit den Donatisten erhielt. Neben den Donatisten wirkten aber auch die Manichäer dazu mit. Um den Rationalismus der Manichäer zu bekämpfen, musste er dem manichäischen Vernunftprincip das Glaubensprincip der Auktorität gegenüberstellen und den Nutzen des Glaubens empfehlen [1]. Ehe er daher den concreteren Begriff der katholischen Kirche im Gegensatz gegen die Donatisten feststellte, ging er auf das Positive der Offenbarung zurück, und es sind so Auktorität und Glaube die höchsten Begriffe, auf welchen das von ihm entwickelte kirchliche System beruht. Glaube ist das Erste und Wichtigste, was Christus verlangte [2]. Alle so grossen und so vielen Wunder, die er verrichtete, sind nur dazu geschehen, dass an ihn geglaubt würde. An den Wundern, als den Hauptthatsachen der Offenbarung, hängt daher das ganze Christenthum. Durch Wunder verschaffte sich Christus Auktorität, durch Auktorität gewann er Glauben, durch Glauben zog er die Menge an sich, durch die Menge erhielt die Religion Alter und Bestand. Daher kann jeder nichts Besseres thun, als wenn er seinen Lehren, die er durch die so grosse Auktorität der Kirche bestätigt wissen wollte, willig gehorcht. Die Auktorität ist das Heilsamste, durch sie allein erhebt man sich vom Irdischen zu Gott, sie allein ist es, die die Thoren bewegt, zur Weisheit zu eilen. So lange man noch nicht klar und lauter erkennt, ist es zwar kläglich, in der

---

1) De utilitate credendi vom Jahr 391.

2) A. a. O. c. 14: *Ipsum videmus, nihil prius, neque fortius, quam credi sibi, voluisse.*

Auktorität befangen zu sein, aber noch kläglicher, wenn die Auktorität keinen Eindruck macht. Gibt es keine Vorsehung, so gibt es auch keine Religion. Glaubt man aber an die Abhängigkeit aller Dinge von einem höchsten Princip, und mahnt das innere Bewusstsein alle edleren Gemüther, Gott zu suchen und Gott zu dienen, so kann auch kein Zweifel darüber sein, dass von Gott selbst eine Auktorität aufgestellt worden ist, auf welche gestützt wir uns zu Gott erheben können. Sie wirkt rein positiv auf doppelte Weise auf uns, theils durch Wunder, theils durch die Menge derer, die ihr folgen [1]. Der Weise hat freilich diess nicht nöthig, aber es fragt sich, wie wir weise werden, oder zum Besitz der Wahrheit gelangen können. Der sicherste Weg dazu ist die Auktorität. Eingeleitet wird sie durch Wunder, die auf die Gemüther der Menschen einen solchen Eindruck machen, dass eine Menge von Glaubenden sich sammelt und fortpflanzt, auf welche die Auktorität einen für ihr sittliches Verhalten nützlichen Einfluss ausübt. Schon diess ist ein grosser Fortschritt, dass auch das ungebildete Volk nichts Sinnliches als Gott verehrt, noch mehr, dass man in der katholischen Kirche nach Enthaltsamkeit, Keuschheit, Geduld, Freigebigkeit gegen die Armen, Weltverachtung selbst bis zur Todessehnsucht strebt. Wenn auch Wenige es thun, und noch Wenigere es recht zu thun wissen, so gilt es doch in den Augen der Völker als das Höchste. Das ist das Werk der göttlichen Vorsehung durch die Weissagungen der Propheten, die Menschwerdung und Lehre Christi, die Reisen der Apostel, die Leiden der Märtyrer, das preiswürdige Leben der Heiligen, und die so grossen, allem diesem entsprechenden, zur rechten Zeit geschehenen Wunder. Wie kann man also Bedenken tragen, sich dem Schoosse einer Kirche anzuvertrauen, welche in dem Bekenntniss des menschlichen Geschlechts vom apostolischen Stuhle aus durch die Succession der Bischöfe den höchsten Gipfel der Auk-

---

1) A. a. O. c. 16: *Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulcritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur, non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo innitentes attollamur in Deum. Haec autem, seposita ratione, quam sinceram intelligere difficillimum stultis est, dupliciter nos movet, partim miraculis, partim sequentium multitudine,*

torität erreicht hat? [1]) Wir haben hier somit eine vollständige Deduktion des Katholicismus aus Prämissen, aus welchen er sich als nothwendige Consequenz ergibt. Ohne Wunder keine Auktorität, ohne Auktorität keine Religion, und da Wunder, Auktorität und Religion nur in einer Kirche, wie die katholische ist, gedacht werden können, so sind Religion, Offenbarung, Kirche identische Begriffe. Wie die katholische Kirche das Resultat der ganzen vorangehenden Welt- und Religionsgeschichte ist, so ist sie die Grundlage, auf welcher alles Heil des Menschen beruht, der einzige Weg, auf welchem er zu Gott und zur Seligkeit der künftigen Welt gelangen kann. Vorausgesetzt wird dabei, als sich von selbst verstehend, dass die Kirche, von welcher alles diess gilt, keine andere ist, als die in der Wirklichkeit existirende, oder die katholische, sofern in ihr das Auktoritätsprincip der Religion sich thatsächlich als das erwiesen hat, was es sein soll, dass es eine *multitudo sequentium* um sich vereinigt. Allein der Streit mit den Donatisten stellte diese Voraussetzung selbst in Frage, und man musste sich, wie früher gegen die Montanisten und Novatianer, erst darüber verständigen, auf welchem Merkmal wesentlich der Begriff der Kirche beruht, ob ihr Begriff schon durch die quantitative Bestimmung erschöpft ist, dass sie als die katholische die grösste Zahl der Glaubenden in sich begreift. Indem die Donatisten die Bischofswahl Cäcilian's verwarfen, und zwar aus dem Grunde, weil er, als von einem *traditor* geweiht, die Eigenschaften nicht haben könne, die ihn zu einem würdigen Vorsteher der Kirche machen, konnten sie ihren Widerspruch nur auf den allgemeinen Grundsatz stützen, dass die Kirche überhaupt nur aus würdigen Mitgliedern bestehen könne und alle diejenigen von sich

1) A. a. O. c. 17: *Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitamus nos ejus ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab apostolica sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus et partim plebis ipsius judicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit? Cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est, vel praecipitis arrogantiae. Nam si nulla certa ad sapientiam salutemque animis via est, nisi cum eos rationi praecolit fides, quid est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore praedictae auctoritati velle resistere? Et si unaquaeque disciplina, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit, quid temerariae superbiae plenius, quam divinorum sacramentorum libros et ab interpretibus suis nolle cognoscere, et incognitos velle damnare?*

ausschliessen müsse, die sich nicht durch sittliche Reinheit ihrer Gemeinschaft würdig machen. Hiemit war ein ganz anderes Princip der Kirche aufgestellt, und die Donatisten konnten, nachdem sie sich von der katholischen Kirche getrennt hatten, von ihrem Standpunkte aus mit demselben Rechte behaupten, dass sie allein die wahre Kirche seien, mit welchem ihre Gegner nur die katholische dafür gehalten wissen wollten. Der Streit betraf zunächst solche Stellen des Neuen Testaments, in welchen das Neue Testament selbst, wie in den Parabeln von dem Acker mit dem Unkraut und dem Netz mit den Fischen, Gute und Böse so lange gemischt sein lässt, bis sie am Ende der Dinge bei dem letzten Gericht von einander geschieden werden. Da aber die Donatisten theils solche Stellen anders erklärten, wie die Parabel vom Acker, die sie nicht von der Kirche, sondern von der Welt verstanden wissen wollten, theils, wie in der Parabel vom Fischernetz, eine Vermischung der Guten und Bösen nur so weit zugaben, dass sie nur von denen gelten sollte, deren Unwürdigkeit man nicht kennt, nicht aber von den offenkundig Unwürdigen [1], so konnte der Streit auf diesem Wege zu keinem entscheidenden Resultat führen. Das Hauptargument Augustin's war daher immer die streng historische Deduktion, die Kirche kann keine andere sein, als die, welche, wie sich aus der heiligen Schrift selbst nachweisen lässt, vom ersten Anfang der Verkündigung des Evangeliums an sich immer weiter verbreitet hat, und jetzt, als die katholische, sich über alle Völker der Erde erstreckt. Wie kann die Kirche mit Einem Male so von der Erde verschwunden sein, dass sie als die wahre Kirche nur noch in der Sekte der Donatisten existirt? [2] Was auch

1) Vgl. Augustin Breviculus Collationis cum Donatistis 3, 8: *In eo, quod dicebant — non esse malos in ecclesia tolerandos — ita se dicere demonstrabant, ut tamen ignoratis peccatis alienis neminem maculari posse faterentur. Hoc enim et de malis piscibus dixerant, quod sicut illos latentes in fluctibus quamvis jam intra retia non vident piscatores, sic latentes malos in ecclesia nesciunt sacerdotes et ab eis ideo minime polluuntur.*

2) Vgl. Augustin de unitate ecclesiae c. 12: *Quomodo coeptum sit ab Jerusalem et deinde processum in Judaeam et Samariam, donec in totam terram, ubi adhuc crescit ecclesia et inde usque in finem etiam reliquas gentes, ubi adhuc non est, obtineat, scripturis sanctis testibus consequenter ostenditur: quisquis aliud evangelizaverit, anathema sit. Aliud autem evangelizat, qui periisse dicit de cetero mundo ecclesiam et in parte Donati in sola Africa remansisse dicit.* Vgl. c. 16: *— tanquam ab alio initio, non ab Jerusalem, sed a Carthagine, ubi primo episcopum contra episcopum levaverunt.*

die Häretiker zur Empfehlung ihrer *paucitas* sagen mögen, welchen Contrast bildet sie mit der *in sanctis ecclesiae toto orbe diffusa multitudo!* Kann ferner darüber kein Zweifel sein, dass man nur in der Einheit mit Christus, als dem Haupte, das ewige Leben erlangen kann, so ist ja nicht minder gewiss, dass niemand Christus zu seinem Haupte haben kann, der nicht auch zu seinem Leibe gehört, und wo anders sollte der Leib Christi sein, als in der durch die Vermittlung der Bischöfe und der Apostel auf ihn zurückgehenden Kirche? Allein so einfach war gleichwohl die Frage, um welche es sich zwischen beiden Theilen handelte, wo die Kirche sei, ob bei diesen oder jenen, noch nicht entschieden. Behaupteten die Gegner der Donatisten, dass sittliche Unwürdigkeit von der Gemeinschaft der Kirche nicht ausschliesst, so kam es darauf an, aus dem Begriffe der Kirche nachzuweisen, wie es sich mit ihm verträgt, dass die Kirche auch solche Mitglieder in sich enthalten kann. Es konnte diess aber nur so geschehen, dass man auf der einen Seite zwar die Vermischung der Guten mit den Bösen in der Kirche zugab, auf der andern aber doch zugleich behauptete, die Bösen gehören nicht eigentlich zur Kirche. Wenn sie auch in der Gemeinschaft der Sakramente stehen, so seien sie doch nicht in der Kirche. Woran sollte dann aber die Mitgliedschaft der Kirche erkannt werden, wenn selbst die Gemeinschaft der Sakramente nicht als Merkmal derselben gelten konnte? Und wenn zwar die notorisch Schlechten sich selbst als unwürdige Glieder der Kirche zu erkennen gaben, wie viele konnte es geben, die zwar äusserlich würdige Glieder der Kirche zu sein schienen, innerlich aber um so unwürdiger waren? [1]) Augustin sah sich dadurch genöthigt, zwischen einem wahren und einem blos scheinbaren Leib Christi zu unterscheiden [2]); nicht überall, wo die katho-

1) A. a. O. c. 25: *Multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen non sunt in ecclesia. Alioquin si tunc quisque praeciditur, cum visibiliter excommunicatur, consequens erit, ut tunc rursus inseratur, cum visibiliter communioni restituitur. Quid si ergo fictus accedat, atque adversus veritatem et ecclesiam cor inimicissimum gerat, quamvis peragatur in eo illa solemnitas, numquid reconciliatur, numquid inseritur? Absit. Sicut ergo jam denuo communicans nondum insertus est, sic et antequam visibiliter excommunicetur, quisquis contra veritatem, qua convincitur et arguitur, inimicissimum gestat animum, jam praecisus est.*

2) De doctr. christ. 3, 32. Man muss, sagt Augustin, zwischen einem *corpus Domini verum atque permixtum,* oder *verum atque simulatum* unterscheiden,

lische Kirche ist, ist somit auch der wahre Leib Christi; was wird aber dadurch gewonnen, so lange man nicht weiss, wer zu dem wahren oder blos scheinbaren Leib Christi gehört? Ist eben desswegen, weil so Viele nur scheinbar zum Leibe Christi gehören, die künftige Kirche von der jetzigen so verschieden, dass zwar nicht zwei Kirchen sind, statt der Einen, wie die Donatisten ihren Gegnern anzunehmen schuldgaben, aber doch eine *ecclesia nunc aliter tunc autem aliter futura* [1]), wie tief greift die Vermischung der Guten und Bösen in die jetzige Kirche ein, und wie unsicher oder unmöglich ist es gleichwohl von dem Einzelnen zu sagen, ob er zur wahren Kirche gehört oder nicht? Der Unterschied zwischen den Donatisten und ihren Gegnern bestand demnach darin, dass die Einen die Kirche nur aus wahren, die Andern auch aus blos scheinbaren Mitgliedern bestehen liessen, und die Letztern wegen dieses Scheins, welcher die Unterscheidung der Guten und Bösen unmöglich machte, auch die Bösen in der Kirche dulden mussten. Eine Bestimmung des Begriffs der Kirche, welche die Bösen wenigstens zu scheinbaren Gliedern der Kirche machte, musste mangelhaft erscheinen, allein dieser Mangel hängt nicht minder auch dem donatistischen Begriff der Kirche an. Sollen nur die notorisch Unwürdigen von der Kirche ausgeschlossen sein, so liegt darin von selbst, dass es ausser ihnen auch noch so viel Andere gibt, deren Unwürdigkeit nur nicht so offen vor Augen liegt, wie bei jenen. Und überhaupt, wenn die sittliche Würdigkeit das Hauptkriterium der Mitgliedschaft der wahren Kirche sein soll, worauf kommt die ganze Frage, wo die wahre Kirche ist, zuletzt hinaus? Sie kann, da niemand von dem Andern weiss, wie er seiner wahren sittlichen Beschaffenheit nach ist, nur dem individuellen Bewusstsein des Einzelnen anheimgestellt werden, und es kann jeder nur sich selbst die Frage beantworten, ob er ein würdiges Glied der Kirche ist oder nicht. Wozu also die von den Katholischen mit Recht immer wieder vor allem Andern getadelte,

---

quia non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus esse videantur ecclesia.

1) Brevic. coll. 3, 10: *De duabus etiam ecclesiis calumniam eorum Catholici refutarunt, identidem expressius ostendentes, quid dixerint, id est, non eam ecclesiam, quae nunc habet permixtos malos, alienam se dixisse a regno Dei, ubi non erunt mali commixti, sed eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram.*

dem Begriff der Kirche widerstreitende Beschränkung auf die Lokalität einer Partei, wenn gerade der Punkt, welcher der Hauptgegenstand des Streits war, auch innerhalb dieser engen Grenzen ebenso ungewiss war, wie ausserhalb derselben in der weiten, alle Völker umfassenden katholischen Kirche? [1])

Der Streit zwischen den Donatisten und ihren Gegnern bewegte sich, allgemeiner aufgefasst, um den Gegensatz des objectiven und subjectiven Moments in dem Begriff der Kirche. Die Kirche ist ein Verein freier sittlicher Subjecte, aber sie ist auch ein Allgemeines, durch welches erst der Charakter des Einzelnen, sofern er ein Glied der Kirche ist, bestimmt wird. Es fragt sich daher, wornach ist das Wesen der Kirche vorzugsweise zu bestimmen, welches der beiden Momente muss dem andern untergeordnet werden? Kommt es vor allem darauf an, was jeder Einzelne als sittliches Subject für sich selbst ist, oder auf das, was die Kirche in ihrer objectiven Allgemeinheit unabhängig von der Subjectivität des Einzelnen ist? Die

1) Ungefähr in demselben Sinn, wie Augustin von einem *corpus verum et simulatum*, sprach der Donatist Tichonius von der Kirche als einem *bipartitum corpus Domini*. Er sagte von der Kirche, dass *Dominus totum mundum sui corporis plenitudine occupavit.* Die Kirche ist als *unum corpus* die reale Einheit Gottes und des Menschen. *In capite suo filius est Dei et Deus, in corpore suo filius est hominis, qui quotidie nascendo venit, et crescit in templum sanctum Dei. Templum enim bipartitum est. Cujus altera pars, quamvis lapidibus magnis extruatur, destruitur: neque in eo lapis super lapidem relinquetur. Istius nobis jugis adventus cavendus est, donec de medio ejus discedat ecclesia.* Zuerst nämlich ist *corporis adventus, id est, ecclesiae jugiter venientis in eadem claritate invisibili, deinde capitis, id est, Domini in manifesta claritate.* Die Hauptsache war ihm, auf dem Grunde der biblischen Anschauung im Begriff der Kirche sowohl die Einheit im Unterschied als den Unterschied in der Einheit festzuhalten. Weil aber die Eine Kirche in sich getheilt ist und zwei verschiedene Seiten hat, gibt es solche, welche zwar *visibiliter ejusdem corporis* sind, innerlich aber von Gott getrennt. Man vgl. in des Tichonius Schrift *de regulis*, in welcher er sieben mystische Regeln *veluti claves et luminaria* für das richtige Schriftverständniss aufstellte, Reg. 1. und 2. Max. Bibl. Vet. Patr. Lugd. T. VI. 1677. S. 49 f. Augustin tadelt an ihm nur die Ausdrucksweise, de doctr. christiana 3, 32: *Non enim revera Domini corpus est, quod cum illo non erit aeternum. Sed dicendum fuit de Domini corpore vero atque permixto, aut vero atque simulato, vel quid aliud, quia non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus esse videantur ecclesia.* Tichonius war Donatist, kam aber wegen seines nicht donatistischen Begriffs von der Kirche mit seiner Partei in Streit. Vgl. Augustin Contra epist. Parmen. 1, 1.

Donatisten gingen von dem subjectiven Standpunkt aus und fragten daher vor allem nach der sittlichen Würdigkeit des Einzelnen, je schwieriger aber diese zu bestimmen ist, um so mehr muss der so gefasste Begriff zuletzt zur Ichheit des einzelnen, nur sich selbst als sittliches Subject wissenden Individuums zusammenschrumpfen. Die Katholischen stellten sich auf den objectiven Standpunkt, die Kirche war ihnen daher wesentlich das, was in ihrer äussern geschichtlichen Erscheinung sich vor Augen stellt, je mehr aber der Begriff seinen Umfang erweiterte, um so mehr verlor er in Betreff des einzelnen Subjects an intensiver Bedeutung: da der Leib Christi, als die Substanz der Kirche, sowohl ein wahrer als ein scheinbarer ist, so ist die sittliche Würdigkeit nur ein Accidens dieses Leibs, ein verschwindendes Moment des Allgemeinen. Dieser Unterschied des Objectiven und Subjectiven im Begriff der Kirche tritt im Streit mit den Donatisten noch auf andere Weise hervor. Geht man auf den Ursprung des Schisma zurück, so lag der Grund, warum die Donatisten die Wahl Cäcilians verwarfen, in der Unwürdigkeit dessen, der ihn zum Bischof ordinirt hatte: darin lag unmittelbar der Satz, dass die Wirksamkeit der Sakramente durch die subjective Beschaffenheit derer, die sie verwalten, bedingt ist. Diess war auch wirklich die Behauptung der Donatisten, sie stellten sich auch hierin auf den rein subjectiven Standpunkt. Es könne ja, sagten sie, niemand etwas geben, was er selbst nicht habe, wer selbst nicht rein sei, könne niemand reinigen, wer selbst nicht den Glauben habe, einem Andern nicht den Glauben ertheilen. Daher liessen sie die katholische Taufe gar nicht als gültige Taufe gelten, wer diese Taufe empfangen hatte, war so gut, wie nicht getauft, er musste erst noch getauft werden [1]). Augustin und die Gegner der Dona-

1) Vgl. Augustin Contra epist. Parmeniani 2, 13: *Nulla causa ostenditur, cur ille, qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur: illud cum baptizatur, istud cum ordinatur, ideoque in Catholica utrumque, non licet iterari. — Sacramenta ubicunque sunt, ipsa sunt.* Wenn donatistische Bischöfe bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche ihre Würde nicht verwalten, *non eis tamen ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos. Ideoque non eis in populo manus imponitur, ne non homini, sed ipsi sacramento fiat injuria.* Ein Widerspruch scheint es zu sein, dass Augustin in der Taufe der Donatisten zwar die auch ausserhalb der Kirche gültig bleibende Objectivität des Sakraments anerkennt, gegen die Donatisten selbst

tisten behaupteten dagegen, dass durch den Abfall von der Kirche nicht nur die Taufe, sondern auch das Recht zu taufen nicht verloren gehe, weil die Sakramente ihre objective Realität in sich selbst haben [1]). Es ist auch diess eine sehr wichtige Bestimmung, um den objectiven Charakter der Kirche nach allen Seiten hin festzustellen. Es kommt somit auch auf die subjective Beschaffenheit des die Sakramente verwaltenden Priesters nicht an, sondern nur auf die sakramentliche Handlung als solche. Das Subject mit allem, was es für sich ist, tritt immer mehr gegen die Objectivität der Kirche zurück, was den Einzelnen zu einem Glied der Kirche macht, liegt nicht sowohl in ihm als ausser ihm, alle darauf sich beziehenden Bedingungen lösen sich mehr und mehr von der sittlichen Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, der Subjectivität überhaupt ab, es kommt nicht wesentlich darauf an, was der Einzelne als sittliches Subject für sich ist, sondern nur auf den objectiven Zusammenhang mit dem Ganzen, in dessen Einheit er aufgenommen ist.

Die weitere Entwicklung der Lehre von der Kirche konnte nur dahin gehen, der absoluten Bedeutung ihres Begriffs, ihrem objectiven Charakter, ihrer schlechthin bestimmenden Auktorität einen concreteren Ausdruck zu geben und insbesondere auch alles das zu beseitigen und dem Begriffe der Kirche unterzuordnen, was dem Einzelnen einen Haltpunkt seiner Subjectivität gegen die objective Macht der Kirche geben konnte. Wie weit es in dieser Beziehung schon zur Zeit Augustin's gekommen war, bezeugt das bekannte Wort dieses Kirchenlehrers, dass er selbst dem Evangelium nur um der Auktorität der Kirche willen glaube [2]). Kann der Einzelne für

aber den Satz: *extra ecclesiam nulla salus*, geltend macht. In der Schrift de bapt. 1, 10 f. beantwortet er die Frage, wie beides zugleich sein kann, so: die Taufe ist zwar die Wiedergeburt, aber sie nützt dem Separatisten erst dann zur Sündenvergebung, wenn er zur Einheit der Kirche zurückkehrt, dann wird ihm der Segen der Taufe lebendig, die er schon erhalten hat, und die daher an ihm nicht wiederholt werden darf.

1) Vgl. Augustin Contra litteras Petiliani 1, 1 f. Der donatistische Bischof Petilian stellte die Sätze auf: *Conscientia dantis attenditur, qui abluat accipientis* (es kommt auf die *conscientia* des die Taufe Ertheilenden an, sofern er der ist, welcher die *conscientia* des die Taufe Empfangenden reinigen soll). *Nam qui fidem a perfido sumpserit, non fidem percipit, sed reatum. Omnis enim res origine et radice consistit, et si caput non habet aliquid, nihil est.*

2) Contra epist. Manichaei, quam vocant fundamenti c. 8: *Ergo vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.*

sich selbst sich auch nicht auf die Schrift stützen, um in ihr die unmittelbare Quelle der göttlichen Wahrheit zu haben, was bleibt ihm anders übrig, als die schlechthinige Abhängigkeit von der Kirche, deren Auktorität für ihn auch sein Verhältniss zur Schrift vermittelt? Was jedoch zunächst die Donatisten betrifft, so wurde, was die Argumente der augustinischen Dialektik nicht auszurichten vermochten, um so sicherer durch die kaiserlichen Edikte zu ihrer Unterdrückung erzwungen, woraus gleichfalls zu sehen ist, wie die Kirche auch auf dem Gebiet des Dogma kein Mittel verschmähte, das dazu dienen konnte, ihren absoluten Begriff zu realisiren. Denn so wenig kommen die gegen die Donatisten nicht blos als Schismatiker, sondern auch als Häretiker ergriffenen Zwangsmaassregeln nur auf die Rechnung des Staats, dass vielmehr in ihnen Augustin's Grundsatz: *cogite intrare,* seine praktische Geltung erhielt. Es ist ja nur gut, wenn man gezwungen wird, die Wahrheit zu erkennen, und für irrende Seelen ist Gewalt eine heilsame Ermahnung [1]).

Solche Mittel der politischen und hierarchischen Gewalt waren in der That nöthig, um in dem durch sie realisirten Begriff der Kirche alles zusammenzufassen und zusammenzuhalten, was zum Inhalt des Dogma in seiner bisherigen Entwicklung gehörte. Da die Hauptbestimmungen, welche das Dogma in seinen wesentlichen Artikeln erhalten hatte, nicht durch eine innere Vermittlung der Gegensätze, sondern nur dadurch zu Stande gekommen waren, dass zuletzt Synoden durch ihre Beschlüsse über den Streit der einander gegenüberstehenden Parteien entschieden, so konnte die Einheit

1) Vgl. Epist. 50. Er beruft sich auf Luc. 14, 23: *In iis, qui coguntur, inobedientia coërcetur. — Quapropter si potestate, quam per religionem ac fidem regum tempore, quo debuit, divino munere accepit ecclesia, hi, qui inveniuntur in viis et in sepibus, id est, in haeresibus et schismatibus, coguntur intrare, non quia coguntur, reprehendant, sed quo cogantur, attendant.* Denn, sagt Augustin Ep. 48, wo er von derselben *medicinalis molestia, pravis vel frigidis animis necessaria,* spricht, *non esse considerandum, quod quisque cogitur, sed quale sit illud, quo cogitur, utrum bonum an malum. — Ignoratam compellitur cognoscere veritatem.* Ueber den äussern Verlauf des hartnäckigen, vom Ende des dritten Jahrh. bis tief in das fünfte hineindauernden, die ganze afrikanische Kirche in zwei feindliche Hälften spaltenden Streits, die gegenseitigen Verhandlungen und Streitschriften und insbesondere die schriftstellerische und kirchliche Thätigkeit Augustin's, dessen Werk hauptsächlich die Ueberwindung des Donatismus war, ist zu vgl. Ribbeck, Donatus und Augustinus, oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche. Elberfeld 1858.

des Glaubens nur innerhalb einer sehr starken, jedem Widerstand gewachsenen äusseren Form aufrecht erhalten werden. Sieht man auf den Weg zurück, auf welchem die Lehrsätze, welche jetzt als die orthodoxe Lehre der Kirche gelten sollten, zu Glaubenssätzen erhoben worden waren, so bestand der Gang, welchen das Dogma nahm, nicht blos darin, dass zwei streitende Parteien solange mit einander im Streit lagen, bis die eine oder die andere dem Majoritätsbeschluss einer allgemeinen Synode unterlag, sondern dasselbe, was man an den Gegnern als häretisches Extrem verdammte, zugleich auch wieder einen wesentlichen Bestandtheil der für orthodox erklärten Lehre bildete. In dem Trinitätsdogma lehrte man mit den Arianern einen vom Vater verschiedenen, als göttliche Person subsistirenden Logos, in der Lehre von der Person Christi mit den Nestorianern zwei Naturen, in der Lehre von der Sünde und Gnade mit den Pelagianern einen wenigstens zum Bösen freien Willen, der Unterschied war nur, dass mit der Lehre der Gegner zugleich die gerade entgegengesetzte zur Einheit verknüpft werden sollte. Der vom Vater verschiedene Sohn sollte zugleich mit dem Vater wesentlich Eins, die Zweiheit der Naturen zugleich die Einheit der Person, der freie Wille zugleich der völlig gebundene sein. Da es schlechthin unmöglich ist, so entgegengesetzte Bestimmungen in die Einheit des vorstellenden Bewusstseins aufzunehmen, so konnte nur an den Glauben die Forderung gemacht werden, sich über den Widerspruch, der darin lag, hinwegzusetzen, wie wenig aber selbst der Glaube dieser Forderung zu entsprechen vermochte, zeigt sich gerade an demjenigen Dogma am deutlichsten, das für das praktische Leben die wichtigste Bedeutung hatte, an der Lehre von der Freiheit des Willens. Statt des als orthodoxes Dogma geltenden Augustinismus war die herrschende Denkweise der Kirche mit geringer Ausnahme die pelagianische oder semipelagianische. Auch in Ansehung der beiden andern Dogmen durchbrach der Widerstreit so entgegengesetzter Bestimmungen immer wieder die äusserlich vermittelte Einheit. Nur die Macht der Kirche kann in der Einheit zusammenhalten, was gewaltsam sich trennen will, und da nur die Hierarchie es ist, welche der Kirche ihre Macht verleiht, so stellt sich jetzt die Unterordnung des Dogma unter die Hierarchie immer klarer vor Augen.

Dritter Abschnitt.

Die Hierarchie.

Der Träger der Hierarchie, der substanzielle Mittelpunkt, um welchen sich der ganze Organismus der hierarchischen Verfassung der Kirche bewegte, die concrete Anschauung der Idee der Kirche selbst war der Episcopat. Aus der Mitte der Presbyter, in welchen als den unmittelbarsten Vertretern der Gemeinde noch kein Standesunterschied den Einen von dem Andern trennte, waren durch das natürliche Streben nach Einheit und das christliche Bedürfniss, in jeder einzelnen Gemeinde dasselbe organische Verhältniss des Haupts und der Glieder anzuschauen, das die Kirche als der Leib des Herrn war, die Bischöfe an die Spitze der Gemeinden zu stehen gekommen. Jede Gemeinde stellte mit ihrem Bischof dieselbe Einheit in sich dar, wie die Kirche im Grossen, die als die Gesammtheit der Gemeinden den realen Grund ihrer Einheit in Christus, als dem Herrn der Gemeinde, hatte [1]. Schon dadurch hatten die Bischöfe eine Stellung erhalten, in welcher sich in ihnen, als den Repräsentanten der Kirche, alles concentrirte, was zum Wesen der Kirche gehörte. Als das Christenthum zur Staatsreligion geworden war, und die christliche Kirche in dem christlich gewordenen Staat nicht nur eine auch politisch berechtigte Existenz, sondern selbst auch politische Bedeutung erhalten hatte, musste in demselben Verhältniss, in welchem die Kirche in ihrer Beziehung zum Staat in neue Verhältnisse eintrat, auch das Ansehen und der Einfluss des Episcopats sich erhöhen und erweitern, und es fielen von selbst die Schranken, welche bisher noch der Hierarchie entgegenstanden, um die Idee, auf welcher sie beruhte, in dem ganzen Umfang ihrer äussern Berechtigung zu realisiren. Es lassen sich in dieser Beziehung drei Gesichtspunkte, unter welche die Entwicklung der Hierarchie ge-

1) Vgl. B. I. K.G. der drei ersten Jahrh. S. 249 f.

stellt werden kann, unterscheiden: 1. der Episcopat an sich, 2. die Formen, in welchen er sich in grösserem Umfang entwickelte, und 3. das Verhältniss von Kirche und Staat, vom Standpunkt des Episcopats aus betrachtet.

I. Der Episcopat an sich.

Die ganze Stellung der Bischöfe wurde weit bedeutender, als sie bisher war, da alle Rechte und Privilegien, alle Auszeichnungen und Begünstigungen, welche der Kirche vom Staat zu Theil wurden, vorzugsweise den Bischöfen zukamen. Je grösser aber dadurch ihre Bedeutung wurde, um so mehr verwandelte sich das Band, das sie mit den übrigen Gliedern des Clerus verknüpfte, für die letztern in ein schlechthiniges Abhängigkeitsverhältniss. Die Bischöfe standen mit einer souveränen Gewalt an der Spitze des Clerus. Die ganze kirchliche Gesetzgebung, die als Gegenstand der Synoden nur von den Bischöfen als den ausschliesslich stimmberechtigten Mitgliedern derselben ausging, die Verwaltung des mehr und mehr anwachsenden Kirchenvermögens, die Ernennung zu allen untergeordneten Stellen des Clerus, auch die der Presbyter, war allein in der Hand der Bischöfe. Wie es neben der Einen Kathedralkirche nur Parochialkirchen [1]) gab, so ging das Streben der Bischöfe überhaupt dahin, die Einheit der Diöcesanverfassung immer vollständiger in sich abzuschliessen, und alles was als ein Ueberrest der älteren Zeit noch eine freiere Stellung hatte, in den Nexus des Diöcesanverbands hineinzuziehen. Daher sollten jetzt namentlich die da und dort noch bestehenden Landbischöfe (χωρεπίσκοποι) in ihrer von den Stadtbischöfen unabhängigen Stellung nicht länger geduldet werden [2]). In Ansehung des geistlichen Amts, bei welchem die Bischöfe in die nächste Berührung mit den Presbytern kamen, und die ursprüngliche Gleichheit der Berechtigung nicht ganz aufgehoben werden konnte, sollte die absolute Superiorität der Bischöfe wenigstens dadurch gewahrt werden, dass neben den gemeinsamen kirchlichen Verrichtungen gewisse Akte vorzugsweise

1) Ueber die Ableitung des Namens (nicht von παροικία) und die ursprüngliche Bedeutung des Worts πάροχος vgl. meine Abh. über den Ursprung des Episcopats 1838. S. 78.

2) Wie namentlich die Synode zu Laodicäa, deren Zeitpunkt sich nicht genau bestimmen lässt, um die Mitte des vierten Jahrh. verordnete, can. 57.

und ausschliesslich den Bischöfen vorbehalten wurden [1]). Nur in Einem Punkte, nämlich bei der Wahl der Bischöfe, schien der Boden, aus welchem die Aristokratie der Bischöfe selbst erst ihren Ursprung genommen hatte, nicht ganz in Vergessenheit kommen zu können. Wenn aber auch die Selbstständigkeit der Gemeinden es erforderte, dass den Clerikern und Laien der Gemeinde, deren bischöfliche Stelle neu zu besetzen war, die erste Stimme eingeräumt würde, so hatte dagegen die Anerkennung der Provinzialbischöfe und die Genehmigung des Metropoliten so grosses Gewicht, dass auch in dieser Beziehung die Bischöfe dem ursprünglichen Verhältniss zu den Gemeinden und dem Clerus entrückt waren. Wie der Bischof alle Rechte und Vorzüge seines Standes in sich vereinigte, so konnten auch ihm am wenigsten die Forderungen erlassen werden, die man an die Cleriker in ihrem Unterschied von den Laien machte. Von selbst verstand es sich, dass wenn der schon zu Nicäa zur Sprache gebrachte Priestercölibat [2]) zur ernstlichen Vollziehung kommen sollte, der Bischof hierin vorangehen musste. Doch war es nur die römische Kirche, welche schon jetzt in dem Schreiben des Bischofs Siricius an den Bischof Himerius von Tarraco im J. 385 den Grundsatz aufstellte, dass der Bischof, und da man hierin wenigstens den Bischof nicht allein stehen lassen konnte, neben ihm auch der Presbyter und Diaconus, welchem schon Leo d. Gr. auch noch den Subdiaconus beigesellte, sich schlechthin jeder ehelichen Gemeinschaft enthalten müsse.

II. Die Formen und Stufen des Episcopats und seine Entwicklung zu einem hierarchischen System.

Der Episcopat war einer unendlichen Ausdehnung fähig. Wenn auch der Bischof an sich immer derselbe war, so waren doch die Bischöfe in Hinsicht ihrer äussern Stellung und des Umfangs ihres kirchlichen Gebiets sehr von einander verschieden. Das Interesse der Einheit aber erforderte Unterordnung, und da die ganze Ent-

1) Wie z. B. die Salbung mit dem Chrisma bei der Taufe schon der römische Bischof Innocentius im J. 416 den Presbytern verbot, als etwas, *quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum Paracletum.*

2) Sokrates H. E. 1, 11.

wicklung von unten nach oben ging, so schloss sich das hierarchische System erst allmählig durch die Vermittlung einer sich immer enger zusammenziehenden Aristokratie in der Einheit einer monarchischen Spitze ab.

Ueber dem Bischof stand zunächst der Erzbischof oder der Metropolite. Die Metropolitanverfassung bildete sich von selbst dadurch, dass die Bischöfe einer Provinz sich an den Bischof der Hauptstadt anschlossen, und in ihm den natürlichen Mittelpunkt ihrer kirchlichen Vereinigung fanden. So wurde, was zuerst nur Sache des Bedürfnisses, Herkommen und Gewohnheit war, in der Folge als kirchliches Gesetz anerkannt und bestätigt, wie diess in Betreff der Metropoliten durch die antiochenische Synode im J. 341 geschah, die sich hierüber auf folgende Weise aussprach: „Die Bischöfe jeder Provinz müssen wissen, dass der in der Metropole vorstehende Bischof auch die Sorge für die ganze Provinz übernimmt, weil in der Metropole von allen Seiten alle, die Geschäfte haben, zusammenkommen. Daher sei für gut gefunden worden, dass er auch einen Vorrang der Ehre habe, und dass die übrigen Bischöfe nichts ohne ihn thun, in Gemässheit des von Alters her bestehenden Kanons der Väter. Nur das stehe jedem zu, was seinen Sprengel betreffe, jeder habe über seinen Sprengel zu gebieten und für alle zu seiner Stadt gehörenden Landschaften zu sorgen, wie er auch die Presbyter und Diaconen ordinire und alles gerichtlich entscheide, weiter aber dürfe er nichts thun ohne den Bischof der Metropole und ohne die Meinung der übrigen Bischöfe.“ Der Bischof der Hauptstadt war somit das kirchliche Oberhaupt der ganzen Provinz, und die Provinzialbischöfe waren ihm ebenso untergeordnet, wie dem Bischof die Diöcesancleriker. Da die gemeinsamen Angelegenheiten nur auf Synoden behandelt werden konnten, so stand das Institut der Provinzialsynoden in der engsten Verbindung mit der Metropolitanverfassung, und diente hauptsächlich dazu, dieselbe genauer zu fixiren. Die Metropoliten waren es, welche die Synoden beriefen, den Vorsitz auf ihnen führten und ebendamit auch die oberste Leitung der kirchlichen Angelegenheiten erhielten. Da schon die Synode zu Nicäa in ihrem fünften Kanon verordnet hatte, dass in jeder Provinz jährlich zwei Synoden gehalten werden sollen, so stand ihre Berufung nicht blos in der Willkür der Metropoliten, sondern sie waren selbst an sie als eine gesetzliche Bestimmung gebunden und

wie diese Synoden das Hauptmittel waren, durch welches die Metropoliten ihre Gewalt über die Bischöfe ihres Metropolitangebiets ausübten, so waren sie in ihrer regelmässigen Form auch die beste Schutzwehr gegen einen willkürlichen Gebrauch derselben. Die sie bildenden Bischöfe standen den Metropoliten auf gleiche Weise als berathendes Collegium zur Seite, wie früher die Presbyter in ihrer noch selbstständigeren Stellung den Bischöfen.

Unter den Metropoliten selbst erhob sich in den Patriarchen eine neue Stufe des kirchlichen Organismus. Dieselben Lokalverhältnisse, durch welche die Bischöfe der Hauptstädte über die übrigen Bischöfe zu stehen gekommen waren, waren die Ursache, dass auch unter den Bischöfen der verschiedenen Hauptstädte selbst wieder ein Unterschied des Rangs, der Würde und Macht, stattfand. Die politische Einrichtung war auch hier maassgebend für die kirchliche. Je grösser die politische Bedeutung einer Stadt war, um so höher stand auch der Bischof einer solchen Stadt. Da nun die drei Städte Rom, Alexandrien, Antiochien längst die hervorragendsten Mittelpunkte des römischen Reichs waren, so war die natürliche Folge hievon, dass auch die Bischöfe dieser drei Städte den Vorrang vor allen andern hatten. Nach derselben Analogie, nach welcher die Bischöfe sich unter die Metropoliten stellten, gab es auch für die Metropoliten selbst wieder ein Verhältniss der Unterordnung. Man bezeichnete diese weitere Stufe der aufsteigenden hierarchischen Ordnung mit dem Namen der Patriarchen, welcher im vierten Jahrhundert noch Ehrenname jedes Bischofs war, sodann aber in seiner specifischen Bedeutung, wie schon zur Zeit der Synode von Chalcedon, dieser höchsten Würde vorbehalten blieb. Wie überhaupt die Synoden die wichtigsten Anhaltspunkte für die sich bildende hierarchische Verfassung waren, so konnte dieselbe erst seit der Zeit in ihrem grösseren Umfang sich entwickeln, als es nicht mehr blos Provinzialsynoden, sondern auch ökumenische Synoden gab, auf welchen man sich der ganzen Gliederung des hierarchischen Körpers bewusst werden konnte. Es ist daher bemerkenswerth, wie die Geschichte der Patriarchate mit der Geschichte der ökumenischen Synoden Hand in Hand geht. Schon die erste derselben, die zu Nicäa, entwarf, indem auch sie nur als gesetzliche Bestimmung aussprach, was schon bisher als altes Herkommen galt, die Grundzüge der Patriarchalverfassung so, dass man immer wieder

auf diese erste Normirung dieses Verhältnisses zurücksah. Es bestehe, erklärte sie in ihrem sechsten Kanon, die alte Sitte in Betreff Aegyptens, Libyens und der Pentapolis, dass alles diess unter dem Bischof von Alexandrien steht, da ja auch bei dem Bischof von Rom diess ebenso gebräuchlich ist. Auf gleiche Weise soll auch in Antiochien und den übrigen Provinzen der Vorrang der Würde den Gemeinden erhalten werden. Ueberhaupt aber müsse als bekannt gelten, dass wenn jemand ohne Genehmigung des Metropoliten Bischof würde, einen solchen die grosse Synode nicht als Bischof anerkenne. Die Synode hatte ohne Zweifel eine bestimmte Veranlassung, wie sie namentlich in der meletianischen Spaltung der alexandrinischen Kirche lag, diese normirende Erklärung zu geben. Hieraus erklärt sich, dass in dem Kanon vor allem von der alexandrinischen Kirche die Rede ist. Die Synode setzte fest, dass das ganze kirchliche Gebiet, das die genannten drei Provinzen in sich begriffen, unter dem Bischof von Alexandrien stehen sollte, sie unterliess jedoch nicht, diese Bestimmung sowohl durch den Vorgang der römischen Kirche als auch dadurch zu motiviren, dass dasselbe, was sie für die alexandrinische Kirche bestimmte, auch für die antiochenische und jede andere gelten solle, welche einen gleichen Anspruch auf einen Vorrang der Würde zu machen habe. Es lässt sich nicht läugnen, dass in diesem Kanon der nicänischen Synode die römische Kirche mit besonderer Auszeichnung genannt ist, nur nicht in dem Sinn, in welchem man in der Folge ihn nahm, wie wenn die Synode die Absicht gehabt hätte, der römischen Kirche den allgemeinen kirchlichen Primat zuzuerkennen, welchen schon die römischen Legaten auf der Synode in Chalcedon in ihm ausgesprochen finden wollten, sondern nur sofern dasselbe Verhältniss der Unterordnung, das für die alexandrinische Kirche erst normirt werden sollte, in der römischen längst ohne allen Zweifel und Widerspruch bestand. Es weist uns auch diess wieder auf die Anschauungsweise hin, die überhaupt der Regulirung aller dieser kirchlichen Verhältnisse zu Grunde lag. Je hervorragender und überwiegender die Würde war, die dem römischen Bischof, als dem Bischof der Einen Hauptstadt zukam, um so unbedingter mussten sich alle Bischöfe der zunächst mit Rom zusammenhängenden Provinzen ihm unterordnen. Neben Rom aber gab es zur Zeit der nicänischen Synode keine andere Stadt, welche sosehr die anerkannte

Bedeutung einer dominirenden Metropole gehabt hätte, wie Alexandrien. Auch der Bischof von Alexandrien erhob sich daher sosehr über alle Bischöfe des zur alexandrinischen Kirche gehörenden Gebiets, dass in demselben so wenig als in dem römischen ein anderes Metropolitanverhältniss sich bilden konnte, als eben nur das zur Kirche der Hauptstadt. Wenn in dem nicänischen Kanon neben Rom und Alexandrien auch noch Antiochien genannt ist, so ist dadurch zwar Antiochien als die dritte Hauptstadt des römischen Reichs auch in kirchlicher Beziehung anerkannt, da aber derselbe Vorrang der Würde auch andern nicht mehr namentlich aufgeführten Hauptkirchen der Provinzen zukommen sollte, so bildet Antiochien schon den Uebergang zu denjenigen Städten, die sich als Metropolen nicht mehr so entschieden hervorheben, dass sie mit jenen erstern auf gleicher Linie stehen könnten. Der Kanon zeigt uns demnach noch einen so fliessenden Unterschied zwischen der Metropolitan- und Patriarchalwürde, dass die in der Folge den Namen der Patriarchen führenden Bischöfe eben nur diejenigen sind, die als die Bischöfe der drei grössten Metropolen des römischen Reichs eine so hervorragende Stellung hatten, dass für alle zu ihrem kirchlichen Gebiet gehörenden Bischöfe, oder Metropoliten, das Verhältniss der Unterordnung durch die Natur der Sache selbst gegeben war. Ein anderes Verhältniss fand schon bei den Bischöfen von Ephesus und dem cappadocischen Cäsarea statt; wenn auch ihre Diöcesen sich über ein grösseres Gebiet erstreckten, und nicht blos Bischöfe, auch Metropoliten unter ihnen standen, so hatte doch bei ihnen der Patriarchenname, welcher ohnediess bei ihnen sich zu keiner bleibenden Würde fixiren konnte, von Anfang an nicht dieselbe Bedeutung. Es war nur die neue Constantin'sche, den Orient in fünf Diöcesen theilende Reichseintheilung, welcher zufolge, wie wir diess im zweiten Kanon der Synode von Constantinopel im J. 381 finden, die drei Bischöfe von Ephesus, Cäsarea in Cappadocien, Heraklea in Thracien, mit den beiden Bischöfen von Alexandrien und Antiochien in Eine Reihe gestellt wurden. Sehr wichtig und folgenreich wurde für die weitere Entwicklung dieser hierarchischen Verhältnisse die Gründung der neuen Hauptstadt Constantinopel. In Folge derselben trat an die Stelle des Bischofs von Heraklea der Bischof von Constantinopel, zugleich aber wurde, da er der Bischof der neuen Hauptstadt war, seine Stellung eine andere. Schon auf der zweiten ökumenischen

Synode in Constantinopel im J. 381 kam dieses neue Verhältniss zur Sprache, und die Väter der Synode setzten in ihrem dritten Kanon fest, dass der Bischof von Constantinopel den Ehrenrang nach dem Bischof von Rom haben solle, weil Constantinopel Neu-Rom sei. Die Synode von Chalcedon bestätigte diesen Beschluss, weil die Väter jener Synode mit Recht geurtheilt haben, dass die durch den Sitz des Kaiserthums und einen Senat geehrte, und gleiche Vorrechte mit der alten Hauptstadt Rom geniessende Stadt auch im Kirchlichen den gleichen Vorzug habe, und die zweite Stelle nach jener einnehme. Ausserdem aber setzte sie noch fest, dass die Metropoliten der pontischen, asiatischen und thracischen Diöcese, und die Bischöfe der barbarischen Völker dieser Diöcesen allein von dem Erzbischof von Constantinopel ordinirt werden, wie ja auch jeder Metropolite der genannten Diöcesen mit den Provinzialbischöfen die Bischöfe der Provinz ordinire. Es bestand somit das kirchliche Gebiet des Bischofs von Constantinopel aus den genannten drei Diöcesen, welche zusammen gross genug waren, um ihn auch in dieser Hinsicht den übrigen Patriarchen gleichzustellen. Endlich gelang es auch noch dem Bischof von Jerusalem, die Ehrenstufe des Patriarchats zu ersteigen. Er verdankte diese Würde nur der Ehrerbietung, die man dem heiligen Namen der Stadt Jerusalem schuldig zu sein glaubte, und ungeachtet die Synode von Chalcedon die drei Diöcesen Palästina's unter seine Oberaufsicht stellte, stand er den übrigen Patriarchen in jeder Beziehung nach.

So waren die Patriarchen die Häupter einer kirchlichen Aristokratie, in welcher die christliche Kirche auf verschiedenen Punkten zu einer ein grösseres Gebiet umfassenden Einheit sich zusammenschloss; schon jetzt lässt sich aber auch wahrnehmen, wie dasselbe organisirende Princip, das dem christlichen Gesellschaftskörper diese Gliederung gegeben hatte, zu einer noch höheren Einheit hinaufstrebte. Bei aller Gleichheit des Rangs und der Würde waren die einzelnen Patriarchate unter sich sehr verschieden. Während die drei morgenländischen, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, als die Hauptsitze der monophysitischen Streitigkeiten durch Spaltungen geschwächt in sich zerfielen, und immer mehr ausserhalb der Hauptsphäre der kirchlichen Bewegung sich befanden, standen dagegen die beiden Patriarchate zu Rom und Constantinopel in einem Verhältniss einander gegenüber, das von selbst Eifersucht und Wett-

eifer, einen um den Primat der Kirche ringenden Kampf, erwecken musste. An Anlässen und Mitteln dazu fehlte es auf beiden Seiten nicht; die Hauptsache aber ist, dass es sich um einen Gegensatz der Principien handelt, welcher für die Entwicklung des hierarchischen Systems von grosser Bedeutung ist, und schon jetzt einen sehr charakteristischen Unterschied der orientalischen und occidentalischen Kirche zu erkennen gibt. Der Bischof von Constantinopel verdankte alles, was er war, nur der politischen Bedeutung der neuen Hauptstadt und der Gunst der Kaiser, die ihr eigenes Interesse dabei hatten, dem Bischof ihrer Hauptstadt durch Vorrechte und Auszeichnungen verschiedener Art eine so viel möglich hohe Stellung zu geben. Alles, was für denselben in Anspruch genommen wurde, würde daher immer wieder darauf gestützt, dass Constantinopel ein zweites Rom sei, und die neue Hauptstadt der alten nicht nachstehen dürfe. Diess brachten die Verhältnisse von selbst mit sich, und die Kirche konnte, der Politik sich fügend, die neue Ordnung nur in der Weise bestätigen, dass sie die Würde des Bischofs der neuen Hauptstadt als ein durch ihre Beschlüsse verliehenes Recht aussprach. Nachdem die Synode von Constantinopel den schon erwähnten Beschluss gefasst hatte, gaben die Väter der Synode von Chalcedon ihre Zustimmung mit der motivirenden Erklärung, dass ja die Väter mit Recht auch dem Bischofsstuhl des alten Rom den Vorrang aus dem Grunde zuerkannt haben, weil diese Stadt die Hauptstadt sei. Nach demselben Gesichtspunkt haben die Väter der Synode von Constantinopel dem Bischof von Neu-Rom denselben Ehrenrang ertheilt. Es erhellt hieraus, dass die Kirche von ihrem Standpunkt aus wegen der Anerkennung dieser neuen kirchlichen Würde sich rechtfertigen zu müssen glaubte; dem Staat gegenüber, nach dessen Vorgang die Kirche sich richten musste, sollte die Selbstständigkeit der Kirche durch die von ihr gefassten Synodalbeschlüsse gewahrt werden; es geschah diess jedoch nur scheinbar, oder nur formell, indem der materielle Grund, durch welchen die Kirche ihren Beschluss motivirte, doch wieder etwas rein Politisches war, der Vorzug, welchen das alte Rom als die Hauptstadt des Reichs hatte. Das kirchliche Princip wurde somit doch wieder dem politischen untergeordnet, es war als eine anerkannte Thatsache ausgesprochen, dass die höhere Würde der Bischöfe durch die politische Bedeutung der Städte bedingt war, in welchen sie ihren bischöflichen Sitz hatten.

Eben diess war nun aber der Punkt, auf welchem die Anschauungsweise des Occidents von der des Orients sich trennte. Unstreitig hatten die römischen Bischöfe der politischen Bedeutung der Stadt Rom zum wenigsten ebensoviel zu verdanken, als den Ansprüchen, die sie als Nachfolger des Apostels Petrus geltend zu machen pflegten. Allein dem neuen Bischof von Constantinopel gegenüber befanden sie sich in der glücklichen Lage, einer solchen Begründung ihrer Rechte nicht zu bedürfen, und sogar alles Politische als eine Herabwürdigung der Kirche zurückweisen zu können. Es ist in der That bemerkenswerth, wie consequent die römischen Bischöfe seit der Gründung des neuen Patriarchats in Constantinopel den rein kirchlichen Standpunkt ihrer Würde festhielten, und wie richtig sie erkannten, dass das hierarchische System, wenn es seinem Princip gemäss sich entwickeln soll, nur auf dem immanenten Grunde seines göttlichen Ursprungs beruhen könne. In diesem Sinne erklärte schon der römische Bischof Innocentius I. in einem Schreiben an den Bischof Alexander von Antiochien im Jahr 415 den Beschluss der nicänischen Synode in Betreff der antiochenischen Kirche so, die Vorrechte dieser Kirche seien ihr nicht mit Rücksicht auf die Grösse der Stadt Antiochien ertheilt worden, sondern nur aus dem Grunde, weil sie der erste Sitz des ersten Apostels war, wo auch die christliche Religion ihren Namen empfing, und die Apostel ihre berühmte Versammlung gehalten hatten. Sie stehe dem Sitze der Stadt Rom nur darin nach, dass sie vorübergehend gehabt habe, was in Rom zu seiner Vollendung kommen sollte [1]. Seit dieser Zeit wurde der Primat des Apostels Petrus von den römischen Bischöfen, als den Nachfolgern desselben, mit immer grösserem Nachdruck geltend gemacht, um nicht nur alle Vorrechte ihrer Kirche auf ihn zu gründen, sondern auf der Grundlage dieses Princips auch schon die allgemeine Aufsicht über die ganze christliche Kirche für sich in Anspruch zu nehmen. Von keinem der römischen Bischöfe dieser Periode ist diese Idee klarer aufgefasst und consequenter entwickelt worden, als von Leo I. Der ganze Organismus der Kirche schien ihm durch göttliche Anordnung darauf angelegt, dass die bischöfliche Würde von Stufe zu Stufe höher steigend in dem Apostel Petrus, als dem Haupte der Kirche, ihre höchste Spitze hatte, von welcher die ganze

---

1) Ep. 24.

Regierung der Kirche ausging, um alle Glieder des grossen Körpers zur Einheit eines organischen Ganzen zu verknüpfen [1]). Niemand konnte daher durch den Beschluss der Synode von Chalcedon in Betreff des neuen Patriarchats unangenehmer berührt werden, als Leo. Er hatte voraus schon für den Fall, dass gewisse Städte im Vertrauen auf ihren Glanz etwas sich anmaassen sollten, was der von den Vätern festgesetzten kirchlichen Ordnung zuwiderlaufe, seinen Legaten die Weisung gegeben, mit allem Nachdruck sich zu widersetzen und der Würde seiner Person nicht zu nahe treten zu lassen. Ihre Protestation war jedoch so vergeblich als diejenige, welche nachher Leo selbst dagegen erhob. Er machte es dem Patriarchen Anatolius zum grössten Vorwurf, dass er es gewagt habe, eine des Glaubens wegen versammelte Synode zu seinen selbstsüchtigen Zwecken zu missbrauchen. Nur Stolz und Ungenügsamkeit könne der Beweggrund sein, dass er über die ihm gesteckten Grenzen hinausstrebe, mit Verhöhnung des Alterthums fremde Rechte an sich reissen wolle, und damit nur sein Ansehen wachse, die Vorrechte so vieler Metropoliten verringere, dass er die Ruhe friedlicher Provinzen auf's Neue störe, und um die Verordnungen ehrwürdiger Väter umzustossen, sich auf den Ausspruch einiger Bischöfe berufe, welcher nie zur Vollziehung gekommen sei. Die Gleichstellung des Bischofs von Constantinopel mit dem römischen schien ihm

1) Hauptstellen, in welchen Leo diese Grundanschauung seines kirchlichen Bewusstseins ausspricht, sind folgende: Ep. 14. (ed. Baller.) c. 11: *Cum dignitas (sacerdotum) sit communis, non est tamen ordo generalis: quoniam et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis, et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est, ut ceteris praemineret. De qua forma episcoporum quoque est orta distinctio et magna ordinatione provisum est, ne omnes sibi omnia vindicarent, sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur summa sententia et rursus quidam in majoribus urbibus* (so weit sollte also doch wieder die politische Bedeutung der Städte in Betracht kommen) *constituti solicitudinem susciperent ampliorem, per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiae cura conflueret et nihil usquam a capite suo dissideret.* Epist. 10. c. 1: *Divinae cultum religionis — ita dominus noster — instituit, ut veritas — per apostolicam tubam in salutem universitatis exiret. — Sed hujus muneris sacramentum ita dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro, apostolorum omnium summo, principaliter collocaret, et ab ipso, quasi quodam capite, dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere.*

der offenbarste Widerspruch mit dem Primat zu sein, welchen die nicänischen Väter nach seiner Deutung ihres Kanons dem römischen Bischof zuerkannt haben sollten. Alles diess konnte jedoch nichts ändern, der Bischof von Constantinopel behauptete den ihm durch so neue Beschlüsse ertheilten Rang, und wenn auch die Folge deutlich genug zeigte, auf welcher Seite das die Zukunft der Kirche in sich tragende Princip der kirchlichen Entwicklung war, so blieb doch für jene Zeit und die zunächst folgende ein gespanntes Rivalitätsverhältniss der beiden Patriarchen, das oft genug in den kleinlichsten Reibungen sich äusserte. Wie sehr aber Leo der ganzen Tragweite seines Princips sich bewusst war, beweist namentlich auch die Forderung, welche er in einem Schreiben an den Patriarchen Dioscur von Alexandrien an die alexandrinische Kirche machte, dass sie wegen ihrer Abhängigkeit von der römischen mit dieser übereinstimmen und nach den Traditionen derselben sich richten müsse. Da nämlich Petrus den apostolischen Principat vom Herrn empfangen habe, und die römische Kirche an den Einrichtungen dieses Apostels festhalte, so dürfe man nicht glauben, dass sein heiliger Schüler Marcus, der die alexandrinische Kirche gründete, seine Einrichtungen nach andern Regeln gegeben habe, ohne Zweifel habe der Geist des Schülers und des Lehrers aus Einer Gnadenquelle geschöpft, und jener habe nur lehren können, was er von diesem überkommen habe [1]. Stehen die beiden Hauptkirchen des Orients,

1) Ep. 9. Speciellere Nachweisungen über die Geltendmachung des römischen Princips gegen Constantinopel gibt auch Credner, zur Geschichte des Kanons 1847, S. 149 f., zur kritischen Beleuchtung des *Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis*, in welchem c. 3 Rom, Alexandrien, Antiochien als die drei Sitze des Apostels Petrus aufgezählt sind, und die Synode zu Constantinopel im Jahr 381 nicht in der Reihe der ökumenischen Synoden steht. Gelasius I., von 492—496, ist einer der Päpste dieser Periode, in welchen sich das Selbstbewusstsein der Nachfolger des Apostels Petrus in der schroffsten Weise aussprach. Den seit Innocentius I. und Leo I. traditionellen Satz, dass dem Nachfolger des Petrus die Sorge für alle Kirchen *(ecclesiarum omnium cura)* obliege, drückte er in der Ermahnung aus: *sequere ergo hortamenta non indigentis doceri et secundum supernam dispensationem universa cunctaque inspicientis, quae ad ecclesiarum pertinent unitatem.* Mit höhnischer Verachtung sah er auf die Ansprüche des Patriarchenstuhls zu Constantinopel herab: *Risimus, quod praerogativam volunt Acacio* (dem Patriarchen zu Constantinopel) *comparari quia episcopus fuerit regiae civitatis. — Si certe de dignitate agitur civitatum secundae sedis et tertiae, major est dignitas sacerdotum,*

die alexandrinische durch ihren Stifter Marcus, die antiochenische, als der blos temporäre Sitz des Apostels Petrus, in einem so secundären Verhältniss zur römischen Kirche, von welchem hohen Standpunkt konnte der römische Bischof schon damals auf die unter ihm liegende christliche Welt herabsehen! Diess Bewusstsein seiner Stellung hat kein anderer Bischof dieser Periode, wie Leo, und die Grundanschauung, auf welcher bei ihm alles beruht, ist in letzter Beziehung immer wieder der Primat des Apostels Petrus, und das von ihm auf die römischen Bischöfe, als seine Nachfolger, übergegangene gleiche Vorrecht. Alle dogmatischen Argumente, auf welche in der Folge die absolute Superiorität des Papstthums gestützt worden ist, finden sich schon in den Briefen Leo's. Wenn er auch anerkannte, dass die Vollmacht, zu lösen und zu binden, auch auf die andern Apostel und auf alle Vorsteher der Kirche übergegangen ist, so wurde dagegen nur um so grösseres Gewicht darauf gelegt, dass das Gemeinsame und zu Allen Gesagte vorzugsweise und ausschliesslich in die Hände des Einen Petrus niedergelegt worden ist. Er allein wurde ausgewählt, um der Berufung aller Völker, allen Aposteln und Vätern vorzustehen, und ihn allein hat die göttliche Gnade einer solchen Gemeinschaft ihrer Macht gewürdigt, dass sie ihre Gaben den übrigen Aposteln nur durch ihn zufliessen liess. Als treuer Hirte hat er die ganze ihm anvertraute Heerde geweidet, in der innigsten und unmittelbarsten Beziehung steht er aber zu der römischen Kirche, in welcher auch seine heilige Begräbnisstätte ist. Durch den Sitz des heiligen Petrus ist Rom die Hauptstadt der Welt geworden, und durch die göttliche Religion gebietet es weiter hin als durch irdische Herrschaft. So wenig hat also der römische Bischof seine hohe Würde der Stadt Rom, als der Hauptstadt des Reichs, zu verdanken, dass sie vielmehr durch ihn die Hauptstadt der Welt in einem andern, weit höheren Sinne geworden ist. Gleichwohl aber ist das Verhältniss, in welches Petrus zu Rom gekommen ist, kein zufälliges. Zur Verbreitung der Wirkungen, welche von der Menschwerdung Christi ausgingen, wählte die göttliche Vorsehung aus dem Grunde gerade Rom, weil seine Macht sich so weit ausdehnte, dass

quam ejus civitatis, quae non solum inter sedes minime numeratur, sed nec inter metropolitanorum jura censetur. Er nannte den Bischof von Constantinopel einen Bischof der Parökie von Heraklea, da Constantinopel früher unter dem Metropoliten von Heraklea stand. Mansi VIII. S. 5. 1[illegible]. 53. 180.

alle Völker zu seinem Gebiete gehörten. Als daher die zwölf Apostel nach Ausgiessung des heiligen Geistes die Völker der Erde unter sich vertheilten, wurde Petrus für Rom bestimmt, damit das Licht der Wahrheit, das zum Heil aller Völker geoffenbart war, sich wirksamer von der Hauptstadt durch den ganzen Erdkreis verbreite. Denn damals waren Menschen aller Art in dieser Stadt, und alle Völker wussten, was Rom gelernt hatte. Hier waren die Irrlehren der Philosophie zu bekämpfen, die Nichtigkeiten der irdischen Weisheit aufzudecken, hier die Verehrung der Dämonen zu widerlegen, die Gottlosigkeit der Opfer zu zerstören, hier, wo der allgemeine Sammelplatz aller Arten von Irrthum und Aberglauben war. Derselbe Petrus aber, welcher Rom zu diesem Sitze seiner Würde und Macht erhoben hatte, sollte in den römischen Bischöfen als seinen Nachfolgern und Stellvertretern fortwirken. Darum feierte Leo mit dem vollen Gefühl seiner persönlichen Niedrigkeit und seiner bischöflichen Erhabenheit den Tag seiner Erhebung auf den Stuhl des Petrus, denn in ihm werde Petrus und seine Würde gepriesen, die auch dem unwürdigen Erben derselben nicht abgehe. Glauben müsse man, dass er, der Stellvertreter des Petrus, welcher nicht nur der römischen, sondern aller Bischöfe erster gewesen, von demselben unterstützt, nichts Anderes sage, als was dieser ihn gelehrt habe. Ja, die ganze Kirche müsse sich freuen an dem Tage seiner Erhebung, denn über ihn sei der Segen reichlicher ausgegossen, um von oben nach unten auszufliessen. Was durch ihn Gutes geschehe, sei der Leitung des Petrus zuzuschreiben, der noch immer auf seinem Stuhle sitze und in Verbindung mit dem ewigen Priester stehe. Im Namen des Petrus stehe er der Kirche vor, nach Gottes und des Apostels Petrus Eingebung entscheide er, nach der Unterweisung des heiligen Geistes spreche und lehre er, und befestige die schwankenden Herzen der Brüder. Auf ihn falle die Ehre, wenn die Kirche gut verwaltet werde, denn die Sorge für sie sei ihm nach göttlicher Einrichtung übertragen. Für denselben Zweck müssen die andern Bischöfe mit ihm zusammenwirken und den Verfügungen des apostolischen Stuhls gehorchen, denn er theile mit ihnen wohl die Sorge für die Kirche, nicht aber die Macht [1]), und wie unter den Aposteln

---

1) *Vices nostras ita tuae credidimus caritati*, schreibt Leo Ep. 14 an den Bischof Anastasius von Thessalonich c. 1, *ut in partem sis vocatus solicitudinis,*

Einer vor allen andern durch seine Macht sich auszeichnete, so stehe der Stuhl Petri über allen Bischofssitzen [1]). Wie fix und fertig steht schon jetzt das Papstthum in seiner ganzen Grösse in der Seele Leo's!

Alles diess hängt an der Idee des apostolischen Primats, und es ist beides gleich wichtig und bedeutungsvoll, dass der Apostel Petrus die hohe Auszeichnung dieses Primats hatte, und dass er mit ihm der erste Bischof der ewigen Welthauptstadt gewesen sein soll. Beides ist in der apostolischen Bedeutung der römischen Kirche zur Einheit verknüpft, und der noch bei Irenäus den Ruhm der Gründung dieser Kirche mit Petrus theilende Paulus wird in dieser Beziehung kaum noch genannt [2]). Ausserdem waren aber auch die äussern Verhältnisse den römischen Bischöfen sehr günstig, um sie in der eigenthümlichen Stellung, die sie schon seit alter Zeit hatten, immer mehr zu heben. Wenn auch die römische Gemeinde nicht die einzige apostolische des Abendlandes war, da ja namentlich die korinthische gleichfalls, und historisch betrachtet mit weit besserem Rechte, eine apostolische Stiftung war, so konnte doch auch diese so wenig als irgend eine andere zu einer hervorragenderen Bedeutung gelangen. Vergleicht man ferner den kirchlichen Charakter des Orients und Occidents, so darf auch die dogmatische Stabilität des letztern, die mit der regen Beweglichkeit des erstern so auffallend contrastirt, als ein weiteres Moment angesehen werden, das den römischen Bischöfen in ihrem Streben nach einer allgemeinen Superiorität förderlich wurde. Je weniger der Occident die Empfänglichkeit des Orients für theologische Streitfragen theilte, um so weniger kam er in Gefahr, durch Parteien und Spaltungen in seiner

---

non in plenitudinem potestatis. Diese Bezeichnung des römischen Primats, die *pars solicitudinis* und zwar an der Stelle dessen, welcher als *primus omnium episcoporum* selbst an der Stelle Christi die *solicitudo omnium pastorum*, die *cura communis* für die *universalis ecclesia* hat, auf der einen und die *plenitudo potestatis* auf der andern Seite blieb seitdem der stehende, immer wiederholte Ausdruck für das Verhältniss, in welchem die römischen Bischöfe sich zu den Bischöfen der ganzen Kirche betrachteten.

1) Man vgl. die Belegstellen für das Obige bei Perthel, Papst Leo's I. Leben und Lehren. 1843. S. 226—241.

2) Petrus kam nach Rom, wie Leo Serm. 82, 4 mit gutem Bedacht sagt, *consorte gloriae Paulo apostolo aliarum adhuc ecclesiarum ordinationibus occupato.*

kirchlichen Einheit beeinträchtigt zu werden, und man schloss sich um so leichter an die Kirche an, die in allen Fragen dieser Art dem Orient gegenüber die einzige gewichtige Auktorität war. Endlich gewährte den römischen Bischöfen ihre Lage noch einen Vortheil, welchen sie um so höher schätzen mussten, je grösseres Gewicht sie auf die Reinheit des kirchlichen Princips und seine Unabhängigkeit vom Politischen legten. Die Bedeutungslosigkeit des zuletzt ganz erlöschenden abendländischen Kaiserthums, und die darauf unter der Herrschaft der Gothen und Longobarden eintretenden Verhältnisse, unter welchen das Italien und Rom mit Constantinopel verknüpfende Band immer schwächer wurde, machten es ihnen möglich, nicht nur eine freiere kirchliche Stellung zu behaupten, sondern auch ein politisches Ansehen zu erlangen, das bei Gelegenheit schon jetzt in dem Nachfolger des Apostels Petrus den eigentlichen Herrn und Gebieter der Stadt Rom erscheinen liess.

Eine ganz andere Frage aber ist es, ob und wie weit das, was die römischen Bischöfe im Bewusstsein ihrer apostolischen Würde für sich ansprachen und durch die Idee ihres Primats zu begründen suchten, auch praktische Bedeutung erhielt, und nicht blos vorübergehend durch die zufällige Gunst der Verhältnisse, sondern bleibend und grundsätzlich als allgemeines Recht der Kirche anerkannt wurde. Es lässt sich voraus erwarten, dass sich der Orient am wenigsten zu einer solchen Anerkennung verstanden haben werde. So wenig man Anstand nahm, die apostolische Würde der römischen Kirche dadurch zu ehren, dass man ihrem Bischof den ersten Rang unter allen Bischöfen des römischen Reichs zuerkannte, so wenig war man doch geneigt, diesen Ehrenrang auch als eine die Ausübung positiver Rechte in sich schliessende kirchliche Superiorität gelten zu lassen. Bei der vielfachen Berührung, in welche im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts während der grossen theologischen Streitigkeiten der Occident mit dem Orient kam, da die streitenden Parteien das gleiche Interesse hatten, den Occident und den römischen Bischof auf ihrer Seite zu haben, wie dieser selbst, mit entscheidender Auktorität in den Streit der Parteien einzugreifen, ist uns dadurch der beste Maasstab zur Bestimmung des Verhältnisses gegeben, in welchem in dieser Beziehung die römische Kirche zu der orientalisch-griechischen stand. Die dabei in Betracht kommenden Fälle zeigen uns zwar das eifrige Bestreben der römischen Bi-

schöfe, die Idee ihres Primats auch zur thatsächlichen Anerkennung zu bringen, der Sache nach verhielt es sich aber im Grunde nur ebenso, wie mit ihrer Deutung des nicänischen Kanons. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht besonders die während des arianischen Streits im Jahr 347 zu Sardica gehaltene Synode, welche in ihren drei hieher gehörenden Kanones im Interesse der bei der Sache des Athanasius betheiligten Bischöfe folgende Beschlüsse fasste: 1. Wenn ein Bischof in einer Sache verurtheilt sei, und im Vertrauen auf die Gerechtigkeit seiner Sache eine neue Synode für nothwendig halte, so solle, um das Andenken des heiligen Petrus zu ehren, von denjenigen, die seine Sache untersucht haben, an den römischen Bischof Julius geschrieben und dem Ermessen desselben anheimgestellt werden, ob er eine neue Synode veranstalten oder den früheren Beschluss bestätigen wolle. 2. Wenn die Sache eines von den benachbarten Bischöfen abgesetzten Bischofs auf dem Wege der Appellation nach Rom gebracht sei, so solle ein anderer Bischof für seinen Bischofsstuhl so lange nicht ordinirt werden, bis die richterliche Entscheidung des römischen Bischofs erfolgt sei. 3. Wenn ein von den Provinzialbischöfen abgesetzter Bischof an den römischen Bischof appellirt habe, so stehe es bei demselben, durch die Bischöfe einer benachbarten Provinz eine neue Untersuchung vornehmen zu lassen. Wenn jedoch der um eine neue Untersuchung seiner Sache bittende Bischof wünsche, dass der römische Bischof einen Presbyter seiner Kirche sende, so möge er thun, was er für gut halte. Er könne Bevollmächtigte schicken, die in seinem Namen an Ort und Stelle mit den Bischöfen das Urtheil sprechen, glaube er aber, es genüge, dass die Bischöfe die Sache erledigen, so solle diess seinem Ermessen überlassen sein [1]. Es ist in diesen Kanones dem römischen Bischof in Sachen der Bischöfe eine richterliche Auktorität zuerkannt, wie sie in der Folge von den römischen Bischöfen als ein ihnen zukommendes Recht angesprochen und ausgeübt worden ist; hier ist jedoch aus diesen Kanones selbst deutlich zu sehen, dass eine solche Auktorität damals noch keineswegs ein in der Praxis bestehendes Recht des römischen Bischofs war, sie wurde ja erst für die besonderen Fälle, um welche es sich damals handelte, an ihn übertragen, und zwar ausdrücklich nur für die Person des Bischofs Julius ver-

1) Mansi III. S. 23 f.

liehen, obgleich freilich ein solcher Vorgang bedeutend genug war, um auch für die Folge eine solche Berechtigung auf ihn zu gründen, und das damals Beschlossene nur als die specielle Anwendung einer an sich dem römischen Bischof zustehenden oberrichterlichen Gewalt darzustellen. Ueberdiess aber wäre ja die Synode in Sardica, wenn sie auch ihre Beschlüsse nicht blos auf die Person des Bischofs Julius beschränkt hätte, gar nicht in der Lage gewesen, ein solches allgemein geltendes Kirchenrecht aufzustellen, da sie, nachdem die orientalischen Bischöfe sich von ihr getrennt hatten, keine ökumenische, sondern nur eine die abendländische Kirche repräsentirende Partikularsynode war. Auch in dogmatischer Hinsicht war die Stellung der römischen Bischöfe im arianischen Streit keine so hervorragende, wie man nach der Idee ihres Primats erwarten sollte. Es war sehr gewichtig und entscheidend, dass sie dem nicänischen Dogma beistimmten und die Sache des Athanasius unterstützten, aber an der Spitze der dogmatischen Bewegung stand die alexandrinische Kirche, und nur sie galt als die höchste Auktorität in den das Dogma betreffenden Fragen. Nicht anders war es auch noch im nestorianischen Streit. So sehr es dem Bischof Cyrillus von Alexandrien darum zu thun war, den römischen Bischof Cölestinus für seine Sache zu gewinnen, um in ihm einen Bundesgenossen gegen den neuen Nebenbuhler auf dem Patriarchenstuhl in Constantinopel zu haben, und so sehr der römische Bischof selbst sich beeiferte, die an ihn als die höchste richterliche Auktorität gebrachte Sache des Nestorius mit der Machtvollkommenheit des apostolischen Stuhls zur schleunigsten Entscheidung zu bringen, so unbedeutend war die Rolle, die er in dieser Sache spielte, und so wenig bekümmerte man sich in Constantinopel um seine Beschlüsse, dass Nestorius ihn nicht einmal für fähig hielt, die Bedeutung der dogmatischen Fragen, um die es sich handelte, zu beurtheilen [1]. Erst Leo I. gelang es, durch kluge Benützung der politischen Verhältnisse im eutychianischen Streit sich ein grösseres Ansehen zu geben, und mit besserem Erfolg die Würde seines Stuhls auch im Orient geltend zu machen. Nicht nur wurde seinen Legaten zu Chalcedon zum erstenmal auf einer ökumenischen Synode der Vorsitz eingeräumt, sondern er war

1) Cyrill habe sich, sagte Nestorius (vgl. Gieseler I, 2. S. 141), an Cölestin gewandt, *quippe ut ad simpliciorem, quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare.*

es auch, welcher durch sein berühmtes Schreiben an den Bischof Flavian von Constantinopel, dessen Hauptbestimmungen in das neue Symbol aufgenommen wurden, in der dogmatischen Frage den entscheidenden Ausspruch gab. Es ist diess aber auch das erste und lange Zeit das einzige Beispiel einer solchen Anerkennung des römischen Bischofs auch in der orientalischen Kirche, und was das Dogma betrifft, so hatte Leo den entscheidenden Einfluss, welchen er auf das Symbol von Chalcedon hatte, nicht sowohl der Würde seines apostolischen Stuhls, als vielmehr der ächt katholischen Haltung zu verdanken, mit welcher er, im ächt römischen Bewusstsein des katholischen Charakters seiner Kirche, nach beiden Seiten hin gleich abwägend, zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Lehrweise die katholische Mitte zu behaupten wusste. Der pelagianische Streit setzte die römischen Bischöfe in eine nähere Beziehung zur afrikanischen Kirche, welche in diesem Streit ebenso die entscheidende Stimme führte, wie die alexandrinische im arianischen. Innocentius I. trug kein Bedenken, den Beschlüssen der afrikanischen Synoden, welche die Lehre des Pelagius und Cölestius verdammt hatten, seine bestätigende Zustimmung zu geben. Als sein Nachfolger Zosimus sich nicht in demselben Sinne erklärte, und sich zu sehr auf die entgegengesetzte Seite hinzuneigen schien, beharrten die afrikanischen Bischöfe so entschieden auf ihrem Beschluss, dass Zosimus für gut fand einzulenken, und auch in seinem Theile zur Vollziehung des schon gesprochenen Verdammungsurtheils mitzuwirken. Um dieselbe Zeit gab der von den römischen Bischöfen Bonifacius I. und Cölestinus I. wiederholt gemachte Versuch, den Presbyter Apiarius in seine Stelle wieder einzusetzen, den afrikanischen Bischöfen Veranlassung, die Selbstständigkeit ihrer Kirche noch nachdrücklicher zu wahren, und alle Eingriffe in ihre Rechte zurückzuweisen. Unter Berufung auf die Kanones der nicänischen Synode, die sie nur in ihrem ächten urkundlichen Text gelten liessen, hielten sie den Grundsatz fest, dass Streitsachen in dem Lande, in welchem sie entstanden seien, auch entschieden werden müssen, und führten dem römischen Bischof noch besonders zu Gemüthe, er dürfe nicht glauben, dass Gott irgend Einem allein die richtende Gerechtigkeit inspirire, während er sie unzähligen, auf einer Synode versammelten Priestern versage, es fehle keiner Provinz die Gabe des heiligen Geistes, um ein gerechtes Urtheil zu fäl-

len. So wenig wollte man in Afrika von transmarinen Gerichten wissen, dass auf Appellationen nach Rom sogar die Strafe der Excommunikation gesetzt war. Nicht lange nachher jedoch, während der Bedrückungen, welche die afrikanische Kirche durch die arianisch gesinnten Vandalen erlitt, wurden auch die afrikanischen Bischöfe fügsamer gegen die Ansprüche des römischen Bischofs, und schon Leo stiess bei ihnen auf keinen weiteren Widerstand. In welchem Verhältniss die römischen Bischöfe zu Gallien standen, ist aus dem Streit Leo's mit dem Erzbischof Hilarius von Arelate zu sehen. Als Hilarius den Bischof Celidonius von Vesontio wegen vorgebrachter Klagen auf einer Synode abgesetzt, Celidonius aber sich nach Rom gewandt hatte, kam es zu lebhaften Verhandlungen zwischen Leo und Hilarius, in welchen der letztere sich nicht entschliessen konnte, den zarten römischen Ohren, wie man ihm rieth, nach der sonst gewohnten Weise zu schmeicheln, in Folge hievon aber seine Metropolitanrechte sich entzogen sehen musste. Wiederholt gaben Leo die zwischen den beiden Städten Arles und Vienne streitigen Metropolitanrechte Gelegenheit, in die kirchlichen Verhältnisse Galliens einzugreifen [1]). Aus Veranlassung des Streits mit Hilarius erliess der Kaiser Valentinian im Jahr 445 ein Edikt, in welchem er nicht nur das Urtheil Leo's über Hilarius bestätigte, sondern auch noch ausdrücklich verordnete, es sollen weder die gallikanischen Bischöfe, noch die der andern Provinzen gegen die alte Gewohnheit etwas ohne die Genehmigung des ehrwürdigen Papa der ewigen Stadt sich herausnehmen, vielmehr soll ihnen allen als Gesetz gelten, was der apostolische Stuhl verordnet habe oder verordnen werde, jeder Bischof, welcher vor das Gericht des römischen Vorstehers gefordert, vor demselben nicht erscheine, soll von dem Befehlshaber der Provinz dazu gezwungen werden. In allem diesem

1) *Vobiscum vestra fraternitas recognoscat*, schrieb Leo Ep. 10, 2 an die gallischen Bischöfe der Viennenser Provinz, *apostolicam sedem pro sui reverentia a vestrae etiam provinciae sacerdotibus innumeris relationibus esse consultam et per diversarum, quemadmodum vetus consuetudo poscebat, appellationem causarum aut retractata aut confirmata fuisse judicia.* Von dieser bisher beobachteten Ordnung sei Hilarius eigenmächtig abgewichen, *ita suae vos cupiens subdere potestati, ut se beato Apostolo Petro non patiatur esse subjectum, ordinationes sibi omnium per Gallias ecclesiarum vindicans et debitam metropolitanis sacerdotibus in suam transferens dignitatem.* Vgl. Perthel, Papst Leo's I. Streit mit dem B. von Arles, in Illgen's Zeitschrift für die hist. Theol. 1843. 2. S. 27 f.

vernimmt man nur die Sprache Leo's selbst, welcher, so wenig er auch sonst in kirchlichen Dingen der politischen Macht verdankt wissen wollte, den schwachen Kaiser Valentinian III. leicht zu einem solchen Edikt bestimmen konnte. Es hatte übrigens keine weitere Bedeutung [1]).

So wenig nach so schwachen Regierungen, wie die der letzten abendländischen Kaiser waren, das völlige Erlöschen des römischen Kaiserthums im Abendland im J. 476 ein epochemachendes Ereigniss zu sein scheint, sosehr hatte es doch dem Papstthum gegenüber eine solche Bedeutung. Die ganze Stellung der römischen Bischöfe war schon damals eine solche, dass nur sie dazu bestimmt sein konnten, in die leer gewordene Stelle einzutreten. Zunächst hatten sie den zum arianischen Christenthum sich bekennenden ostgothischen König

---

1) Unrichtig ist es, wenn (wie auch von Gieseler K.G. 1, 2. S. 225) das Edikt Valentinians als ein Gesetz betrachtet wird, durch welches der römische Bischof Oberhaupt der ganzen abendländischen Kirche geworden sei, oder wenn man darin das Bewusstsein ausgesprochen findet, dass über den Primat und diesen selbst haltend der Kaiser gesetzt sei. Ausdrücklich wird ja in dem Edikt (Leonis Opp. ed. Baller. ep. 11, 2.) von dem über Hilarius ergangenen päpstlichen Richterspruch gesagt, dass er zu seiner Gültigkeit der kaiserlichen Bestätigung nicht bedürfe: *et erat quidem ipsa sententia per Gallias etiam sine imperiali sanctione valitura: quid enim tanti Pontificis auctoritati in ecclesias non liceret!* Gleich im Eingang des Edikts wird der *primatus sedis apostolicae* auf den der römischen Kirche inhärirenden Charakter gegründet, das *meritum sancti Petri, qui princeps est episcopalis coronae*, neben welchem auch noch die *dignitas romanae civitatis*, die der Kaiser nicht unerwähnt lassen konnte, und die *auctoritas sacrae synodi* (der Synode zu Sardica) als untergeordnete Momente genannt werden. Was von kaiserlicher Verleihung hergeleitet wird, ist nicht der Primat des römischen Bischofs, sondern nur das Privilegium, das er hat, für die Vollziehung seiner kirchlichen Verordnungen von den weltlichen Beamten unterstützt zu werden, wie diess im Interesse des Staats selbst liege. *Certum est, et nobis et imperio nostro unicum esse praesidium in supernae divinitatis favore, ad quem promerendum praecipue christiana fides et veneranda nobis religio suffragatur.* Diese blüht nur dann, wenn in der Kirche Friede herrscht, und die *pax ecclesiarum tunc demum servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas.* Der *rector* der *universitas* aber ist der römische Bischof an sich, ganz unabhängig von dem Kaiser, der Kaiser hat nur dafür zu sorgen, dass von Seiten des Staats alles geschieht, was zur thatsächlichen Anerkennung des Primats nöthig ist. Vgl. Jäger, deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1855. S. 24 f. Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts. 5. Aufl. 1858. S. 45 f.

Theodorich als ihren Landesherrn anzuerkennen, welcher ihnen bei der damaligen Spannung zwischen Rom und Constantinopel, solange in Folge der monophysitischen Streitigkeiten die Kirchengemeinschaft aufgehoben war, in kirchlichen Angelegenheiten um so grössere Freiheit gestattete, die sie zur Erweiterung und Befestigung ihres Primats benützten. Sie sprachen das Recht der höchsten kirchlichen Instanz im Abendland an, und betrachteten sich als die Aufsichtsbehörde über die Rechtglaubigkeit und die Kirchengesetze in der ganzen Christenheit. Zur Begründung ihrer Ansprüche beriefen sie sich auf kaiserliche Edikte, Synodalbeschlüsse, namentlich die der nicänischen Synode, welchen sie consequent eine auf ihr Interesse berechnete Deutung gaben, vor allem, wie sich von selbst versteht, auf die aus dem Primat des Apostels Petrus abgeleitete Auktorität ihres apostolischen Stuhls; schon jetzt zeigt sich aber auch das sichtbare Bestreben, ihren Ansprüchen durch vorgebliche Urkunden eine historische Grundlage zu geben. Man legte ältern römischen Bischöfen die Grundsätze in den Mund, welche man geltend machen wollte, und setzte sie so als schon bestehendes Recht voraus. So sollte z. B. der Bischof Silvester I. auf einer angeblich im J. 324 gehaltenen Synode den Ausspruch gethan haben, dass niemand über den ersten Stuhl richten dürfe, weil alle Richter von dem ersten Stuhl gerichtet werden. Solche Verfälschungen erlaubte man sich schon jetzt. Dabei wurde jedoch immer auch noch die gleiche Berechtigung der übrigen apostolischen Stühle, das Ansehen der allgemeinen Synoden, und selbst die Gleichheit der Würde der übrigen Bischöfe, sofern sie sich nicht in dem Fall einer ihr Recht von selbst aufhebenden Verschuldung befanden, anerkannt [1]. Nach der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Constantinopel wurde aus politischem Misstrauen die Aufsicht der ostgothischen Könige über die katholischen Bischöfe ihres Gebiets, auch die römischen, namentlich bei den Bischofswahlen, strenger. Noch grösser aber war die Abhängigkeit, in welcher sich die römischen Bischöfe befanden, als sie nach dem Sturze des ostgothischen Reichs und der Eroberung Italiens wieder unter die byzantinische Herrschaft zu stehen kamen, ganz besonders während der Regierung des Kaisers Justinian. Neue Verhältnisse entstanden durch

---

1) Vgl. Gieseler 1, 2. S. 404 f.

die Gründung des longobardischen Reichs in Italien. Da die Päpste hauptsächlich es waren, welche gegen die gefürchteten Eroberer, die, wie die Ostgothen, Arianer waren, Widerstand leisteten, so gewannen sie zwar an politischer Bedeutung, empfanden aber oft genug den Druck des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem sie, ohne den Schutz einer kräftigen Regierung, zu dem griechischen Kaiser und dem Stellvertreter desselben, dem Exarchen von Ravenna, standen. Um in einer so unsichern, durch die fortgehenden Angriffe der Longobarden bedrängten Lage einen Rückhalt zu haben, suchte schon Gregor I. mit dem fränkischen Reich in Verbindung zu kommen. Wie dieser Papst (von 590—604) der letzte in der Reihe der römischen Bischöfe der sechs ersten Jahrhunderte ist, so bildet er überhaupt einen höchst merkwürdigen Schluss- und Uebergangspunkt. Er hat nicht nur durch das erfolgreiche Streben, die Verfassung der Kirche zu regeln, und ihren Einrichtungen eine festere Ordnung zu geben, Missbräuche abzustellen, Spaltungen zu heben, die Bande der Abhängigkeit vom römischen Stuhl enger zu knüpfen, alles Wichtigere seiner Entscheidung vorzubehalten, sehr bestimmend auf die folgende Zeit eingewirkt, sondern stellt auch in seiner auf das ganze kirchliche Leben und alle für die Kirche wichtigen Zeitverhältnisse sich erstreckenden Thätigkeit, und in der praktischen Gewandtheit, mit welcher er Strenge und Milde, Liberalität und mönchische Beschränktheit, politische Klugheit und hierarchische Würde, Unterwürfigkeit und Herrschaft zu vereinigen wusste, schon ganz das persönliche Vorbild eines päpstlichen Herrschers im Geiste des Mittelalters dar. Im Bewusstsein seiner apostolischen Würde suchte er nicht nur gegen den griechischen Kaiser neben der Anerkennung seiner Abhängigkeit die Selbstständigkeit seiner Stellung, sondern auch gegen den Patriarchen von Constantinopel den Primat des Apostels Petrus zu wahren. In dem Titel eines allgemeinen Bischofs, welchen der Patriarch Johannes Jejunator auf der Synode zu Constantinopel im J. 587 sich beilegte, sah er, wie schon sein Vorgänger Pelagius II., ein so grosses Aergerniss, dass er die Ergreifung eines Namens, durch welchen Einer allein sich über alle Bischöfe erheben wolle, mit der Anmaassung dessen verglich, der, weil er in seinem Hochmuth Gott gleich sein wollte, auch die Gnade der geschenkten Aehnlichkeit verloren habe. Um dem Aergerniss zu steuern, ermahnte er den über andere sich erhebenden Patriar-

chen an die Demuth, die vor allem dem Priester gezieme. Selbst Petrus, der erste der Apostel, sei nur ein Glied der heiligen und allgemeinen Kirche. Kein Heiliger habe sich je mit einem solchen Namen über die Glieder der Kirche gestellt. Dazu habe ja der eingeborne Sohn Gottes, der sich selbst sanftmüthig und von Herzen demüthig nannte, die Gestalt unserer Schwachheit angenommen, dazu Schmach und Leiden ertragen, damit der demüthige Gott den Menschen lehre, nicht stolz zu sein. Wie also Bischöfe, die ihren Ehrenglanz durch die Demuth unsers Erlösers empfangen haben, den Stolz seines Feindes nachahmen sollen! So ernst es auch Gregor mit diesen Demuthsäusserungen gewesen sein mag, als eigentliches Motiv steht doch im Hintergrunde seines Bewusstseins der Gedanke, dass er selbst den an dem Mitpatriarchen getadelten Ehrentitel nicht annehmen könne, ohne in der Annahme desselben sich selbst mit ihm auf gleichen Fuss zu stellen. Hat er, wie nach alter Tradition behauptet wird, zum Contrast mit dem Hochmuth seines Mitpatriarchen den Titel eines *servus servorum Dei*, wie sich seitdem die Päpste zu nennen pflegen, eingeführt, so beweist diess nur, wie den Päpsten in ihrem apostolischen Selbstbewusstsein selbst die Demuth dazu dienen musste, den Anspruch ihres Primats auf sie zu stützen. Trotz dieser Demuth hat gleichwohl in der Folge auch der römische Bischof kein Bedenken getragen, sich als den *episcopus universalis ecclesiae* sowohl dem Namen als der Sache nach zu betrachten [1].

III. Das Verhältniss der Kirche zum Staat, vom Standpunkt des Episcopats aus betrachtet.

1. Die Häupter der Kirche und des Staats.

Die Kirche wird von dem Klerus repräsentirt, was die Kirche ist, ist sie wesentlich in den Klerikern. In den Klerikern selbst concentrirt sich die ganze Bedeutung des geistlichen Amts, und die Repräsentation der Kirche in den Bischöfen. Da die Bischöfe neben der Gleichheit ihrer Würde auch in einem Verhältniss der Unterordnung zu einander stehen, so stellt sich der ganze Organismus

1) Vgl. Lau, Gregor I., der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre. Leipzig 1845.

der Kirche in dem System aller jener Verhältnisse dar, welche durch die verschiedenen Abstufungen der bischöflichen Gewalt gebildet werden. Nachdem nun gezeigt worden ist, wie die kirchliche Hierarchie von der untersten Stufe des Episcopats bis zur höchsten sich entwickelt hat, kann jetzt auch erst das Verhältniss von Kirche und Staat in den Häuptern dieser beiden höchsten Gewalten näher in's Auge gefasst werden.

Fragt man vor allem, ob Staat und Kirche schlechthin einander gegenüberstehen, oder die eine dieser beiden höchsten Gewalten in letzter Beziehung auch wieder der andern untergeordnet ist, so kann kein Zweifel darüber sein, dass sowohl in der allgemeinen Anschauung der Zeit, als auch in den thatsächlich bestehenden Verhältnissen der Staat über der Kirche steht. Die von der altrömischen Imperatorenwürde auf die christlichen Kaiser übergegangene Idee des Kaiserthums begriff eine so absolute Gewalt in sich, dass das Kaiserthum schlechthin als die höchste irdische Gewalt gedacht wurde. Gab es einen Stellvertreter Gottes auf Erden, so war es der Kaiser, und man trug daher auch kein Bedenken, die göttlichen Prädikate, welche die heidnische Sitte den Kaisern beigelegt hatte, auch bei den christlichen beizubehalten. Schon von diesem Gesichtspunkt aus musste demnach auch die Kirche, wie alles Andere, unter dem Kaiser stehen. Aber wer hätte denn auch dem Kaiser, als dem Oberhaupt des Staats, auf der Seite der Kirche sich gegenüberstellen können? So gross auch schon die Bedeutung war, die die hierarchische Gewalt erlangt hatte, so stand sie doch immer noch auf der Stufe einer in sich getheilten Aristokratie, und wenn auch in den beiden Häuptern, die aus ihr hervorragten, schon eine monarchische Spitze sich zu bilden begann, so war sie doch noch sosehr in ihrer ersten Entwicklung begriffen, dass sie nicht weiter in Betracht kommen konnte. Da nun in dem Verhältniss, in welchem die Kirche zum Staat stand, auch die Kirche nicht ohne ein Haupt sein konnte, so lag es in der Natur der Sache, dass der Kaiser, als das Oberhaupt des Staats, auch das Oberhaupt der Kirche war, und als solches überall da die Stelle der Kirche vertrat, wo in den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche die ihr fehlende Einheit nur in dem Kaiser gegeben war. Diess war vor allem bei den allgemeinen Synoden der Fall. Wer anders konnte sie zusammenberufen als der Kaiser? Der Kaiser hatte somit dieses Recht und übte es ohne Ausnahme und ohne allen

Widerspruch von Seiten der Kirche aus. Die Geschichte der so zahlreichen Synoden zeigt nicht nur, welchen vielfachen Gebrauch von demselben die Kaiser seit der ersten ökumenischen Synode zu Nicäa machten, sondern auch wie vermöge dieses Rechts die Synoden so oft das Mittel zur Ausübung einer sehr willkürlichen Gewalt über die Kirche wurden. Wer die Synode zusammenberief, hatte nicht nur auch die Leitung der Synodalverhandlungen, das Recht des Vorsitzes und Anderes, was sich auf den äussern Geschäftsgang bezog, in seiner Hand, sondern zuletzt hauptsächlich auch das Recht der Bestätigung der Beschlüsse. Wenn man auch die Beschlüsse der allgemeinen Synode von einer besondern Einwirkung des heiligen Geistes ableitete, wie diess der Kaiser Constantin selbst von den Vätern der nicänischen Synode bezeugte, so war doch allgemein anerkannt, dass sie erst durch die kaiserliche Bestätigung ihre rechtskräftige Gültigkeit erhalten. Die Synoden suchten daher selbst die kaiserliche Bestätigung nach und konnten erst, wenn sie ertheilt war, auf die Mitwirkung der weltlichen Gewalt zur Vollziehung ihrer Beschlüsse rechnen. Die Synoden waren es so, auf welchen nicht nur das Oberaufsichtsrecht des Staats über die Kirche zu seiner thatsächlichen Anerkennung kam, sondern auch die unmittelbarste Einwirkung der Kaiser auf die Angelegenheiten der Kirche stattfand [1]). Dasselbe geschah aber auch in so vielen andern Fällen, in welchen die Kaiser kirchliche Verordnungen, selbst über dogmatische Fragen, wenn auch mit Zuziehung einzelner Bischöfe, doch nur in ihrem eigenen Namen erliessen. Es gehört diess zum wesentlichen Charakter des byzantinischen Kirchenregiments, wie es besonders unter dem Kaiser Justinian seine vollkommene Ausbildung erhielt. Der Kaiser war der absolute Gesetzgeber, wie für den Staat, so auch für die Kirche. Da die Gewalt des Kaisers auch der Kirche gegenüber eine so unbeschränkte war, so konnte er sie überhaupt überall, wo es in seinem Interesse war, ausüben, wie diess besonders auch bei der Ernennung der Bischöfe geschah. Bischöfe für wichtigere Stellen wurden sehr oft vom Kaiser selbst

---

1) Vgl. Sokrates H. E. 4, 1.: Ἀφ' οὗ χριστιανίζειν ἤρξαντο (οἱ βασιλεῖς), τὰ τῆς ἐκκλησίας πράγματα ἤρτητο ἐξ αὐτῶν, καὶ αἱ μέγισται σύνοδοι τῇ αὐτῶν γνώμῃ γεγόνασί τε καὶ γίνονται. Bei Eusebius findet sich auch schon die Idee eines *summus episcopus*, wenn er von Constantin sagt Vita Const. 1, 44: οἷά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει.

ernannt, bei den Patriarchen von Constantinopel war diess ganz gewöhnlich, in jedem Falle bedurften die höher gestellten Bischöfe, wie auch die römischen, solange noch ein politisches Abhängigkeitsverhältniss bestand, der kaiserlichen Bestätigung.

Auf der andern Seite dachte man sich aber doch die Kirche nicht so absolut vom Staat und dem Oberhaupt desselben abhängig, dass nicht auch schon der Unterschied der geistlichen Gewalt von der weltlichen zum Bewusstsein gekommen und das Recht der Kirche gegen den Staat in einzelnen Fällen geltend gemacht worden wäre. Wenn Kaiser einen so willkürlichen Gebrauch von ihrer Gewalt gegen die Kirche und die Bischöfe machten, wie diess bei Constantius während der arianischen Streitigkeiten der Fall war, so fehlte es nicht an Bischöfen, welche, wie insbesondere Athanasius und der Bischof Hosius von Cordova, dagegen protestirten und den Kaiser daran erinnerten, dass es eine bestimmte Grenze gebe, die Geistliches und Weltliches scheide und daher auch von ihm nicht überschritten werden dürfe [1]. Wenn aber einmal das Geistliche mit diesem Bewusstsein seiner Selbstständigkeit dem Weltlichen gegenübertritt, so bleibt es nicht blos dabei stehen, sondern macht seine Superiorität gegen dasselbe geltend. An sich steht ja das Geistliche über dem Weltlichen, die priesterliche Würde über der königlichen, und ungeachtet ihrer irdischen Macht und Grösse müssen auch Kaiser und Könige in allen religiösen Angelegenheiten der Kirche sich unterwerfen und vor dem Priester sich beugen. Es kommt nur darauf an, dass diess nicht blos als unläugbare Wahrheit ausgesprochen, sondern auch praktisch zur Anerkennung gebracht wird. Der erste Vertreter der Kirche, welchem diess auf eine Weise gelang, die die Kirche mit glänzender Schrift in ihren Annalen zu verewigen nicht versäumt hat, war der Bischof Ambrosius von Mailand, und der erste Kaiser, der mit dieser christlichen Demuth sein Haupt vor der Kirche beugte, der mächtige Theodosius I. Als ihm Ambrosius wegen Grausamkeiten, die seine Soldaten in einem Aufstand in Thessalonich im J. 390 verübt hatten, das Beispiel des Busse thuenden Königs David vorhielt, unterzog er sich mit abgelegtem Kaiserschmuck der öffentlichen Kirchenbusse. So sah man schon damals, welche Macht, selbst gegen die grössten Herrscher, auch die Kirche in ihrer Hand

1) Vgl. oben S. 84 f.

hatte, sehr richtig aber wurde die Bedeutung dieses Vorgangs, wenn man in der Folge ein besonderes Interesse hatte, an ihn zurückzudenken, in den Worten gewürdigt, welche der Bischof Facundus von Hermiane an den Kaiser Justinian richtete, als derselbe im Dreikapitelstreit die Kirche seine despotische Willkür in so reichem Maasse fühlen liess: wenn Gott der Kirche einen Ambrosius erweckte, so würde es auch nicht an einem Theodosius fehlen [1]). Was der Macht der Kirche, so oft sie dem Staat und den weltlichen Herrschern entgegenzutreten sich veranlasst sah, Nachdruck und Erfolg gab, war immer theils die Gerechtigkeit der Sache, für welche sie sich verwandte, theils das persönliche Ansehen ihrer Vertreter. Nur zu oft aber waren die Bischöfe selbst, und nur um so mehr, je höher sie standen und je näher dem Hofe, dessen Gunst sie sich zu verschaffen und für ihre Interessen zu benützen wussten, die bereitwilligsten Werkzeuge, durch welche sich die Kaiser die willkürlichsten und gewaltthätigsten Handlungen und alle möglichen Eingriffe in die Rechte und Angelegenheiten der Kirche erlauben konnten.

2. Die Rechtsverhältnisse zwischen Kirche und Staat.

Betrachtet man das Verhältniss von Kirche und Staat von oben herab, so stellt sich in der höchsten Sphäre, in welcher die Häupter des Staats und der Kirche einander gegenüberstehen, die Abhängigkeit der Kirche vom Staat, wie sie in der Unterordnung unter die absolute Macht des Kaisers begründet ist, am unmittelbarsten vor Augen. Je weiter man aber herabsteigt, wird das Verhältniss beider das gerade entgegengesetzte. Derselbe Gegensatz, welchen in der höchsten Sphäre die Häupter des Staats und der Kirche repräsentiren, ist in der niedern der Gegensatz der Kleriker und der Laien. Dieselben Subjecte, welche als politischer Verein den Staat bilden, sind, in ihrem Verhältniss zur Kirche betrachtet, die Laien im Unterschied von den Klerikern, mit welchen Namen unmittelbar auch das Abhängigkeitsverhältniss der erstern von den letztern ausgesprochen ist. So gewiss also der Staat im Ganzen, in der Einheit und Spitze, die er im Kaiser hat, über der Kirche steht, so gewiss stehen die einzelnen zum Staate gehörenden Individuen, soweit sie nicht selbst Kleriker sind, unter dem die Kirche repräsentirenden Klerus.

---

1) Vgl. Neander, K.G. 2. A. Bd. 3. S. 363 f.

Zwischen diesen beiden Sphären, der höchsten und niedersten, gibt es noch eine mittlere, welche diejenigen allgemeinen Verhältnisse des geselligen Lebens in sich begreift, bei welchen Kirche und Staat auf gleiche Weise betheiligt sind, solche, bei welchen die Kirche nicht nach ihrem absoluten Begriff, sondern nur als eine für sich bestehende Corporation in Betracht kommt, deren Verhältniss zum Staat, wie das jeder andern, nach bestimmten Rechtsbegriffen geordnet werden muss.

Durch die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion wurde die christliche Kirche eine rechtlich im Staat bestehende Gesellschaft. Wie sie alles, was sie in ihrer äussern Existenz war, nur durch den Staat war, sofern es nur durch die Anerkennung des Staats seinen rechtlichen Charakter erhielt, so hieng es auch nur vom Staat ab, die Grenzen zu bestimmen, innerhalb welcher sie in grösserem oder geringerem Umfang eine vom Staat unabhängige und selbstständige Existenz haben sollte.

Die vom Staat der Kirche eingeräumten Corporationsrechte betrafen theils den Besitz eines Eigenthums, theils die Gerichtsbarkeit. Als Corporation hatte die Kirche auch das Recht, ein eigenes Vermögen zu besitzen. Den Grund zu einem eigenen Besitzstand der Kirche legte Constantin schon dadurch, dass er der Kirche, oder dem Klerus einer Stadt, aus dem Communalvermögen derselben bestimmte Einkünfte anwies, die nicht unbedeutend gewesen zu sein scheinen, da Julian sie entzog, seine Nachfolger sie zwar zurückgaben, aber zugleich um ein Drittheil verminderten [1]. Noch wichtiger war, dass er die Kirche schon im J. 321 gesetzlich berechtigte, Erbschaften und Schenkungen anzunehmen. Die Kirche erhielt in den grösseren Städten sehr bedeutende Schenkungen, besonders auch liegende Güter, von welchen sie bleibende Einkünfte zog, und sie wusste diese Erwerbsquelle durch verschiedene künstliche Mittel so einträglich zu machen, dass der Kaiser Valentinian I. im J. 370 sich veranlasst sah, das Vermögen der Wittwen und Waisen gegen die Erbschleicherei der Kleriker durch ein Gesetz zu schützen. Da man, je mehr man besitzt, auch um so mehr dem Staat zu leisten hat, so war es eine neue Vergünstigung gegen die Kirche, dass die Kaiser die Güter der Kirche und der Kleriker zwar nicht von allen

1) Sozomenus K.G. 1, 8. 5, 5. 6, 3. Theodoret K.G. 4, 4.

Abgaben, wenigstens nicht von den gewöhnlichen Steuern, aber doch von gewissen bürgerlichen Verpflichtungen befreiten. Die Kirche hatte ihr Vermögen zunächst auf den Unterhalt der Kleriker, die Besorgung des Gottesdienstes, die Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse überhaupt zu verwenden, vieles davon floss aber auch wieder in den Nutzen des Staats zurück, da sich die Kirche hauptsächlich die Unterstützung der Armen und Hülfsbedürftigen angelegen sein liess. Nicht nur gehörte diess zu ihren stehenden Ausgaben, sondern sie war es auch, die zuerst so manche öffentliche Anstalten für wohlthätige Zwecke stiftete, Häuser zur Aufnahme von Fremden, zur Versorgung von Armen, Kranken, Waisen, Altersschwachen. Eine grossartige Anstalt dieser Art war namentlich zu Cäsarea in Cappadocien die Basilias des Basilius, des Grossen, welcher überhaupt durch seine Bemühungen für solche Zwecke sich sehr verdient machte.

Ferner erhielt die Kirche auch eine eigene Gerichtsbarkeit. Schon früh war es gewöhnlich, dass die Christen Streitigkeiten, die unter ihnen entstanden waren, nicht vor die heidnischen Gerichte brachten, sondern durch ihren Bischof schiedsrichterlich entscheiden liessen. In den apostolischen Constitutionen ist diess eine so stehende Sitte, dass 2, 45 f. der Montag zum bischöflichen Gerichtstag bestimmt wird, an welchem der Bischof, umgeben von seinen Presbytern und Diaconen, die streitenden Parteien und Anklagen wegen unchristlichen Wandels vernimmt. Die Kleriker neben dem Bischof versuchen zuerst die Streitsache in Güte auszugleichen, ist diess vergeblich, so erfolgt der bischöfliche Spruch. Von den christlichen Kaisern, wenn nicht schon von Constantin, doch nicht lange nach ihm, wurde die Gültigkeit dieser bischöflichen Gerichte bestätigt und gesetzlich bestimmt, dass von ihnen keine Appellation sollte stattfinden dürfen. Laien stand es frei, das bischöfliche Schiedsgericht zu wählen, wenn aber ein Kleriker mit einem andern Kleriker eine Streitsache hatte, so war es ihm durch Synodalbestimmungen, wie namentlich den neunten Kanon der Synode zu Chalcedon, zur Pflicht gemacht, sich nicht an das bürgerliche Gericht, sondern das bischöfliche zu wenden. Auch Klagen gegen Kleriker, welche nicht Criminalsachen betrafen, mussten vor die Bischöfe gebracht werden. Von selbst versteht es sich, dass die Bischöfe über alle kirchlichen Angelegenheiten zu entscheiden hatten. Da dem-

nach alle Rechtssachen, mit Ausnahme der Criminalsachen, vor den Bischof gebracht werden konnten und ohnediess alles Disciplinarische Gegenstand der bischöflichen Aufsicht und Aburtheilung war, so bildete sich um den Bischof ein eigentlicher Gerichtshof und mit dem geistlichen Beruf verbanden sich viele andere Geschäfte, welche dem bischöflichen Amt zum Theil einen sehr fremdartigen Charakter gaben. Die bischöfliche Jurisdiction hatte ein sehr weites Gebiet, es stellt sich uns aber in ihr nur um so klarer vor Augen, wie vielfach und wie eng in dem Kreise dieser Rechtsverhältnisse Kirche und Staat in einander eingreifen. Eine bürgerliche Gerichtsbarkeit übten somit auch die Bischöfe in bestimmten Fällen aus, sie selbst aber standen nicht ausserhalb des Bereichs der bürgerlichen Gerichtsbarkeit, da auch sie in allen Criminalsachen vor den gewöhnlichen Richter, nur mit gewissen schonenden Formen, sich stellen mussten.

Endlich gehört hieher auch noch das Recht des Asyls, das von den heidnischen Tempeln auf die christlichen Kirchen überging. Die Kirche erhielt dadurch das Recht, diejenigen, die sich an ihre heiligen Orte geflüchtet hatten, wenigstens für den Augenblick in ihren Schutz zu nehmen. Unter dem Kaiser Theodosius II. wurde es durch ein Gesetz vom J. 431 förmlich bestätigt. Bei Todesstrafe war verboten, solche, welche unbewaffnet in eine Kirche sich flüchteten, mit Gewalt herauszureissen. Die Kirche erhielt dadurch Gelegenheit, sich derer anzunehmen, welche ohne erwiesene Schuld in Gefahr waren, Unrecht zu leiden. Es gehört diess unter den allgemeinen Gesichtspunkt der kirchlichen Intercessionen, vermöge welcher die Kirche überhaupt das Recht ansprach, für alle Verfolgte und Bedrängte bei den Machthabern des Staats sich verwenden und ihre Fürbitte für sie eintreten lassen zu dürfen.

3. Die Kleriker und die Laien.

In allen diesen Verhältnissen stehen Kirche und Staat mit gleichen Rechten einander gegenüber. Anders ist es nun aber, wenn man noch tiefer hinabgeht und an die Stelle der abstrakten Begriffe, Kirche und Staat, den concreten Gegensatz der Kleriker und der Laien setzt. Die Laien hat die Kirche vom Staat, aber der Begriff des Staats kommt hier nicht weiter in Betracht, die Laien stehen

rein für sich selbst der Kirche gegenüber und ebendesswegen unter der Kirche. Die Abhängigkeit von der Kirche, oder dem Klerus, gehört zum Begriffe der Laien, und es fragt sich daher nur, in welchen verschiedenen Beziehungen dieses Abhängigkeitsverhältniss sich darstellt.

Die Kleriker, d. h. diejenigen, welche vorzugsweise den Klerus repräsentirten, die Bischöfe, waren die absoluten Gesetzgeber der Laien in allen Glaubenssachen. Wie unbedingt diese dogmatische Abhängigkeit war, wie sehr sie die Freiheit der subjectiven Ansicht beschränkte und ausschloss, welche Folgen jede häretische Abweichung hatte, bedarf keiner weitern Bemerkung.

Die Kleriker waren ferner für die Laien die Vermittler alles dessen, was zur individuellen Aneignung des Heils gehörte, durch ihre Hand ging aller Segen, welcher dem Einzelnen aus seiner Gemeinschaft mit der Kirche zufliessen sollte, sie waren die Verwalter der Sakramente, durch sie allein konnte man Vergebung der Sünden erhalten. Da die Vergebung der Sünden nur unter der Bedingung der Busse und Bekehrung ertheilt werden konnte, über deren Erfüllung der Kleriker als Priester zu urtheilen hatte, so gehört hieher die ganze Bussdisciplin. Sie war hauptsächlich das Mittel, durch welches die Kleriker eine immer mehr auf das Einzelne sich erstreckende und in das Innere des Menschen eindringende geistliche Gewalt ausübten. In dieser Beziehung fand im Laufe der Periode eine bemerkenswerthe Veränderung statt. Die Busse sollte, nachdem sie auch nach der Taufe gestattet war, nicht zu leicht gemacht werden, daher eine öffentliche vor der Gemeinde sein, und durch eine bestimmte Stufenfolge hindurchgehen. Man theilte die *poenitentes*, wie die Katechumenen, nach den Graden ihrer Prüfungszeit in mehrere Klassen. Die öffentliche Kirchenbusse konnte nur bei notorischen Vergehungen vollzogen werden. Geheime Sünden mussten erst dem Priester gebeichtet werden, wenn für sie eine kirchliche Busse auferlegt werden sollte. Dazu war in der griechischen Kirche, seitdem durch die Novatianer die Bussdisciplin strenger geworden war, ein eigener Presbyter aufgestellt, der πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας. Diese Einrichtung hatte der Bischof Nektarius von Constantinopel um das Jahr 391 wieder abgeschafft, wegen des Aergernisses, das die bekannt gewordene Vergehung eines Klerikers gegeben hatte; es war nun jedem freigestellt, nach seinem eigenen

Gewissen an der Communion theilzunehmen [1]. In der abendländischen Kirche jedoch betrachtete man die Kirchenbusse, somit auch die Beichte, als die nothwendige Bedingung der Sündenvergebung. Da es aber bisher gewöhnlich war, bei der Auferlegung der Kirchenbusse auch das abzubüssende Vergehen öffentlich bekannt zu machen, wodurch Viele abgehalten wurden, ihre Sünden dem Priester zu beichten und durch die Kirchenbusse Vergebung derselben zu erlangen, so hielt es der römische Bischof Leo für zweckmässig, diese Oeffentlichkeit aufzuheben. Es genüge, dass das Schuldbewusstsein allein dem Priester durch eine geheime Beichte mitgetheilt werde. Nicht alle Sünden seien der Art, dass der, dem es um Busse zu thun sei, sich nicht vor ihrer Veröffentlichung scheue. Desswegen solle die unstatthafte Gewohnheit beseitigt werden, damit nicht so Viele von den Bussmitteln zurückgeschreckt werden [2]. Diese Einrichtung konnte, wenn überhaupt die Kirchenbusse für nothwendig gehalten wurde, in mancher Hinsicht sehr zweckmässig sein, aber sie war auch sehr förderlich für das Interesse, das die Kleriker den Laien gegenüber hatten. Je mehr den Laien durch die geheime Beichte vor dem Priester die Busse erleichtert war, um so leichter nahm man es mit der Beichte, und um so mehr Gelegenheit erhielten so die Priester, ihre Macht über die Laien auch auf das Innere auszudehnen, und sie geistig schon dadurch zu beherrschen, dass sie die Mitwisser so vieler geheimen Sünden waren.

Unter denselben Gesichtspunkt gehören auch noch Beschränkungen, welchen die Laien in verschiedenen Lebensverhältnissen durch die Kirche unterworfen wurden. Die wichtigsten betrafen die Ehe. Es bildete sich im Laufe der Periode ein neues Eherecht, bei welchem die Kirche die Ehehindernisse bestimmte und immer weiter ausdehnte. Nicht bloss die natürliche Verwandtschaft begründete Ehehindernisse, es gab jetzt auch eine geistliche Verwandtschaft, welche dieselbe Wirkung hatte. Dieser neue Begriff einer *cognatio spiritualis* findet sich zuerst in einer Verordnung Justinian's, in welcher die Ehe zwischen dem Pathen und Täufling verboten wurde, weil die nächste Blutsverwandtschaft kein so grosses Hinderniss der

1) Sokrates H. E. 5, 19.

2) Vgl. Ep. 168, 2. — *Tunc enim demum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis.*

Ehe sein könne, als *hujusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae sunt.* Ueberhaupt wurde so das Leben der Laien immer mehr mit einem Netze von Gesetzen und Verordnungen überspannt, welche die freiere Bewegung des Einzelnen mehr oder weniger hemmten, und die Laien in das völligste Abhängigkeitsverhältniss zu den Klerikern setzten.

Durch alles diess befestigte sich die schon bestehende aristokratische Scheidewand zwischen den Klerikern und Laien. Die Laien standen tief unter den Klerikern, und die Kleriker machten ihre Superiorität durch so Manches, wodurch sie sich vor den Laien auszeichneten und sich ihnen um so ehrwürdiger zu machen suchten, auch äusserlich sichtbar, die Kleidung, die Tonsur, insbesondere auch den Cölibat, welcher zwar befohlen, aber noch nicht sehr gewöhnlich war. Je grösser dadurch der Unterschied zwischen den Klerikern und Laien wurde und je mehr man sich einem Stande zudrängte, der durch so viele Vorzüge und Vorrechte sich auszeichnete, um so mehr schloss sich der Klerus durch seine innere Organisation in sich selbst ab. Es galt als Gesetz, dass man zu den obern Graden nur durch die untern aufsteigen konnte, und wer einmal ordinirt war, war so unauflöslich an den Stand gebunden, dass er, ohne einen Meineid gegen Gott und die Kirche zu begehen, nicht austreten konnte. In den Klerikern erzeugte sich dadurch ein Standesgeist, durch welchen ihr Verhältniss zu den Laien für die letztern um so drückender wurde.

Vierter Abschnitt.

Der christliche Cultus und das christlich-sittliche Leben.

1. Der christliche Cultus.

Derselbe Gang, welchen die Kirche in Hinsicht ihres Dogma und ihrer Verfassung genommen hat, lässt sich auch auf dem Gebiete des Cultus und des sittlichen Lebens wahrnehmen. Der Cultus erhält seine festeren und concreteren Formen, und breitet sich schon jetzt in einer sehr reichen Mannigfaltigkeit aus; es prägt sich in ihm ein bestimmter Charakter aus, und auch in dieser Beziehung gestaltet sich auf dem Boden des Christenthums eine neue Welt eigenthümlicher Erscheinungen. Aber das Neue ist so oft nur wieder das Alte, nur der Name ist ein anderer, die Sache selbst dieselbe, obgleich der eigenthümliche Charaker des Christenthums sich auch da nicht verbergen kann, wo es nur alte Formen sich angeeignet zu haben scheint; es kommt daher immer auf das doppelte an, sowohl in dem Neuen das Alte, als in dem Alten das Neue genau in's Auge zu fassen. An sich schon konnte das Christenthum, wenn es auch seinen Cultus haben sollte, wie das Judenthum und Heidenthum, ihn nur in solchen Formen haben, welche jüdischen und heidnischen mehr oder minder ähnlich und analog waren, und wenn schon das Judenthum nach dieser Seite hin so Vieles mit dem Heidenthum theilte, so konnte auch das Christenthum dem hierin sich aussprechenden Bedürfniss gemeinsamer Cultusformen sich nicht entziehen. Das Jüdische lag ohnediess, so weit es nicht in einem bestimmten Gegensatz zum Christenthum stand, so nahe, dass es zum Wesen des Christenthums selbst zu gehören schien; aber auch gegen das Heidenthum hatte sich, seitdem man den römischen Staat nicht mehr als einen heidnischen zu fürchten und zu verabscheuen hatte, sondern als die schönste und wichtigste Eroberung des Chri-

stenthums betrachten konnte, die frühere Antipathie so verloren, dass man nur zu geneigt und willfährig war, heidnische Formen und Gebräuche in das christlich religiöse Leben aufzunehmen. Der Einfluss, welchen das Heidenthum auf das Christenthum der Natur der Sache nach in einer Zeit hatte, in welcher diese beiden Formen der Religion äusserlich noch in einer so nahen Beziehung zu einander standen, und der römische Staat selbst erst aus einem heidnischen ein christlicher geworden war, greift in so vielen Beziehungen so tief ein, dass man ihn nicht etwa nur aus zufälligen Ursachen ableiten und als eine vorübergehende Zeiterscheinung betrachten kann, sondern die ganze Richtung und Anschauungsweise erhält auf viele Jahrhunderte einen so bestimmten, dem Heidenthum verwandten Charakter, das hierin nur eine eigenthümliche Entwicklungsform des Christenthums zu sehen ist. Diese Richtung zeigt sich zunächst und am auffallendsten in der Geschichte des christlichen Cultus; wie aber der Cultus immer in der engsten und unmittelbarsten Beziehung zum praktischen Leben überhaupt steht, so bildete sich dieselbe Richtung auch auf dem Gebiete der christlichen Sittlichkeit und in den zu ihr gehörenden Erscheinungen weiter aus, und es gab zuletzt nichts so eigenthümlich Christliches, dass es nicht in denselben Zug der Zeit hineingezogen worden wäre.

Fassen wir den christlichen Cultus der vorliegenden Periode aus diesem Gesichtspunkt auf, so stellt sich uns die hier bezeichnete Richtung vor allem an einem Feste dar, dessen Ursprung zwar nicht genau bekannt ist, das aber in jedem Fall erst der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehört.

Der bedeutungsvollste Tag der christlichen Festfeier war der Tag der Auferstehung Jesu. An die Person Jesu schlossen sich die ersten Elemente des christlichen Cultus an, und so unmittelbar und innig war diese persönliche Beziehung, dass von Anfang an in den meisten christlichen Gemeinden neben dem Tag der Auferstehung nicht sowohl der Tag seines Todes, als vielmehr der seines letzten Zusammenseins mit den Jüngern festlich begangen wurde [1]. Zu diesen beiden Festtagen kam zunächst die Feier der Epiphanie hin-

---

1) Vgl. B. I. K.G. d. drei ersten Jahrh. S. 146 f. Dass diess die ursprüngliche Bedeutung der orientalischen Passahfeier war, bleibt auch nach den neuesten dagegen gemachten Einwendungen eine unbestreitbare Thatsache. Vgl. die Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, herausg. von Hilgenfeld 1858. S. 298 f.

zu, die, wie es scheint, auf gnostischen Ursprung zurückzuführen ist. In Aegypten feierten die Basilidianer den eilften des ägyptischen Monats Tybi, oder den sechsten Januar, als den Tag der Taufe Jesu, d. h. als den Tag, an welchem bei der Taufe Jesu der Aeon Nus als eine Erscheinung aus der Lichtwelt herabkam und sich mit dem Menschen Jesus vereinigte [1]). Ohne Zweifel, um dem gnostischen Irrthum zu begegnen, dass sich das Göttliche der Person Jesu erst von seiner Taufe datire, und nur in einer so äusserlichen Beziehung zu seiner Person stehe, verlegte man in der katholischen Kirche den Moment der Epiphanie von der Taufe auf die Geburt, als die Erscheinung des Göttlichen in der Fleischwerdung des Logos [2]). So war der sechste Januar, auf welchen die Basilidianer, ohne dass man weiss, aus welcher Veranlassung, die Epiphanie bei der Taufe gesetzt hatten, in der katholischen Kirche nicht sowohl der Tag der Taufe, als der Tag der Geburt Jesu, oder er war, wie namentlich in Aegypten, beides zugleich der Tag der Geburt und der Taufe [3]).

---

1) Vgl. Clemens von Alex. Strom. 1, 21. Indem Clemens hier davon spricht, dass Manche mit gar zu vorwitziger Genauigkeit (περιεργότερον) nicht blos das Jahr, sondern auch den Tag der Geburt des Erlösers bestimmen wollen, fährt er fort: die Anhänger des Basilides feiern auch den Tag seiner Taufe und bringen die vorangehende Nacht mit Vorlesen zu. Sie sagen, dieser Tag sei der fünfzehnte des Monats Tybi, Einige aber der eilfte desselben Monats. Dass es derselbe Tag ist, welcher als Erscheinungsfest gefeiert wurde, hängt damit zusammen, dass überhaupt in der altchristlichen Anschauung die Taufe und vor allem die Taufe Christi selbst als Lichterscheinung aufgefasst wurde. Die Taufe hiess selbst φώτισμα, und der Tauftag Christi die ἁγία σῶν φώτων ἡμέρα. Eine Andeutung davon, dass diese Anschauung schon der Feier der Basilidianer zu Grunde lag, ist das von Clemens erwähnte προδιανυκτερεύειν; man wartete in der Nacht auf das erscheinende Licht. Es ist ebenso gnostisch als johanneisch, in Christus das in der Welt erscheinende Licht anzuschauen, das ἀληθινὸν φῶς, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (welche Stelle Gregor von Naz. Orat. 39 auf die ἡμέρα τῶν φώτων anwendet). Justin Dial. c. 61 kennt schon den Namen φωτισμὸς als eine gewöhnliche Bezeichnung der Taufe, erklärt ihn aber daraus, dass die διάνοια derer, die getauft werden, durch das, was sie lernen, φωτίζεται. Diess scheint jedoch schon eine Umdeutung der ursprünglich in einem so bestimmten Moment fixirten Lichtanschauung zu sein. Aus dem φωτίζεσθαι im moralischen Sinn wäre wohl nie ein Fest der Erscheinung entstanden, oder auch nur der Name φωτισμὸς für die Taufe.

2) Nach der sehr wahrscheinlichen Vermuthung Gieseler's, K.G. 1, 1. S. 376.

3) Wie ausdrücklich Cassian sagt Collat. 10, 2.

Wenn Hieronymus [1]) gegen die damals noch im Orient gewöhnliche Feier der Geburt Jesu am Epiphanienfest erinnerte, am Tage der Geburt sei Christus in der Verborgenheit gewesen und nicht erschienen, so konnte man diess sagen, nachdem der Tag der Geburt von dem der Epiphanie schon getrennt war. Hatte aber die Feier der Geburt am sechsten Januar die genannte Veranlassung, so konnte durch die Verbindung der beiden Momente und ihre Fixirung an demselben Tage eben der antignostische Gedanke ausgedrückt werden, dass das bei der Taufe in Jesu Erschienene nichts anders gewesen sei, als das an sich schon bei seiner Geburt im Fleische in ihm vorhandene immanente göttliche Princip [2]). Vielleicht hatte schon der von den Gnostikern für die Taufe ausersehene sechste Januar irgend eine uns unbekannte Beziehung auf ein heidnisches Fest, in jedem Falle lässt sich die neue Gestalt, in welcher das Geburtsfest Christi in der Wahl des fünfundzwanzigsten Decembers für dasselbe erscheint, nur aus der Bedeutung erklären, welche dieser Tag in dem heidnischen Cultus hatte. An diesem Tage feierte man namentlich in Rom, wo diese neue Feier, wie es scheint, zuerst unter dem römischen Bischof Julius zwischen den Jahren 337—352 in die christliche Kirche eingeführt wurde, den mit dem Feste der Saturnalien zusammenfallenden *Natalis Solis invicti* als den Tag, wo die von ihrem niedrigsten Stande im Wintersolstitium auf ihrer Bahn sich wiedererhebende Sonne gleichsam auf's Neue geboren wurde und zum Heile der Welt in ihrer ewig neuen Lebenskraft erschien. Da Christus schon durch seine Auferstehung in einer so nahen Beziehung zur Sonne stand, und er, der aus dem Grabe Erstandene, schon an jedem Sonntag als die aus dem Dunkel hervorleuchtende Sonne betrachtet werden konnte, so lag es nahe, dieselbe Anschauung auch auf den jährlich wiederkehrenden Tag seiner Geburt überzutragen. Es lässt sich wenigstens nicht beweisen, dass diess an einem andern Orte schon früher geschehen sei, als in Rom, wo nicht nur der Cultus der Sonne, an deren neuen Aufgang noch zur Zeit Leo's, des Grossen, Manche an diesem Tage lieber gedacht wissen wollten, als an den Tag der Geburt Christi [3]), sondern auch die

---

1) Im Commentar zu Ez. c. 1.

2) Constit. apost. 5, 13: Ἡ ἐπιφάνιος ὑμῖν ἔστω τιμιωτάτη, καθ᾽ ἣν ὁ κύριος ἀνάδειξιν ὑμῖν τῆς οἰκείας θεότητος ἐποιήσατο.

3) Leo, Sermo 21, 6.

Saturnalien mehrere Anknüpfungspunkte für die christliche Festfeier darboten. Die Saturnalien, wie sie seit alter Zeit in Rom als ein sehr heilig gehaltenes Fest begangen wurden, waren ja Tage einer allgemeinen Volksfreude, in welchen der Unterschied der Stände und aller Druck der niedern Volksklasse vergessen sein sollte; die Sklaven mischten sich, wie Freie, unter die Herrn, spielten und speisten mit ihnen, man erfreute sich gegenseitig durch Geschenke und gedachte durch reichlichere Gaben der Armen, das ganze öffentliche Leben sollte das Bild jener goldenen Zeit des Friedens und der patriarchalischen Sitte, die einst unter der Regierung des guten und gerechten Königs Saturn auf der Erde blühte, erneuern [1]). Wie sehr passte alles diess auch auf den Tag der Geburt Christi, mit welchem auch wieder eine neue Zeit des Friedens und Segens ihren Anfang genommen hatte, es durfte nur der Name geändert werden, so hatte man statt der heidnischen Festfeier eine christliche! Wo man zuvor schon gewohnt war, den Tag der Epiphanie, der Geburt und der Taufe, um dieselbe Zeit zu begehen, wie im Orient und namentlich in Aegypten, konnte die Verlegung der Festfeier auf den fünfundzwanzigsten December um so leichter geschehen. Sie begegnet uns in Alexandrien im Jahr 432 als eine schon eingeführte [2]), und noch früher in Antiochien im Jahr 380, wohin sie nach dem Zeugniss des Johannes Chrysostomus nicht lange zuvor aus dem Occident gekommen war [3]). So neu, wie man wohl wusste, die Festfeier war, so wenig liess man sich dadurch in der Ueberzeugung irre machen, dass der jetzt festlich begangene Tag der wahre und wirkliche Tag der Geburt Christi sei, der nur jetzt erst durch göttliche Offenbarung als solcher den christlichen Völkern bekannt geworden sei, und je schneller das neue Fest aus dem Occident in den Orient sich verbreitet hatte, um so mehr sah man auch darin einen Beweis seiner

---

1) Vgl. Credner, de natalitiorum Christi et rituum in hoc festo celebrando solemnium origine, in Illgen's Zeitschrift für hist. Theol. 1833. 3, 2. S. 228 f.

2) In den Concilienakten (vgl. Mansi T. V. S. 292 f.) findet sich eine Homilie, welche der Bischof Paulus von Emisa im Jahr 432 am 25sten Choiak auf die Geburt Christi in der grossen Kirche zu Alexandrien unter dem Erzbischof Cyrill gehalten haben soll.

3) Es seien noch nicht zehn Jahre, sagt Chrysostomus in der für den Ursprung dieses Festes besonders bemerkenswerthen Homilie in diem natalem D. N. J. Ch. Opp. ed. Montf. 2. S. 354 f.

geschichtlichen Wahrheit. Nach derselben ächt katholischen Anschauungsweise, nach welcher man alles, was einmal in allgemeinen Gebrauch gekommen war, für eine apostolische, vom heiligen Geist ausgegangene Ueberlieferung hielt, glaubte man auch bei einer solchen, in so kurzer Zeit üblich gewordenen Festsitte nur eine göttliche Offenbarung voraussetzen zu können [1]), so klar auch hier die Veranlassung und Quelle ihres Ursprungs vor Augen lag.

In den dem Andenken der Geburt, der Taufe, des Leidens, der Auferstehung, der Himmelfahrt gewidmeten Tagen (welcher letztere Tag aus der Reihe der die Quinquagesima bildenden fünfzig Tage besonders hervorgehoben wurde) waren die Hauptmomente des Lebens Jesu für den christlichen Cultus fixirt. Dabei blieb jedoch die hierin sich objectivirende christlich religiöse Anschauungsweise nicht stehen. Seine grösste Erweiterung erhielt der christliche Cultus durch den an die Verehrung der Person Jesu sich anschliessenden Heiligencultus, dessen reiche Mannigfaltigkeit an sich schon den christlichen Cultus dem polytheistischen sehr ähnlich gestaltete.

Wie der Tod und die Auferstehung Jesu die Hauptmomente der christlichen Festfeier waren, so konnte kein Anderer auch nur annähernd die gleiche Verehrung mit Jesus theilen, der nicht als ein Zeuge für ihn denselben Weg des Leidens und Todes mit ihm gegangen war. Märtyrer bildeten den ihn umgebenden heiligen Kreis, und selbst die Apostel waren nicht heilig genug, wenn sie nicht als Märtyrer in diese neue Genossenschaft eintreten konnten. Aber auch ihnen ging mit der schönsten Krone des Märtyrerthums der Urmärtyrer Stephanus voran, dessen Todestag als ein zweiter Geburtstag nur in anderem Sinne dem Geburtsfeste Christi sinnvoll zur Seite gestellt wurde [2]). An ihn schloss sich sodann die lange, immer mehr wachsende Reihe von Märtyrern der verschiedensten Art an, deren jeder sich seine Märtyrerkrone auf eine besonders bemerkenswerthe Weise erworben hatte; bei allen Märtyrern wurde ihr Todestag als

---

1) Es fand auch hier der Grundsatz seine Anwendung, welchen Leo, der Grosse, Sermo 77 de jejun. Pentecost. 2. am bestimmtesten in den Worten ausgesprochen hat: *Dubitandum non est, quidquid ab ecclesia in consuetudinem devotionis est receptum, de traditione apostolica et de sancti spiritus prodire doctrina.*

2) Aug. Sermo 314: *Natalem Domini hesterna die celebravimus, servi* (des Stephanus) *hodie natalem celebramus — quo coronatus est.*

ihr Geburtstag gefeiert, nur bei dem Täufer Johannes fand die Ausnahme statt, dass man auch den Tag seiner leiblichen Geburt festlich beging [1]).

So einfach und natürlich das fromme Gefühl war, aus welchem der Märtyrercultus hervorging, so waren doch schon zur Zeit Augustin's alle Elemente mit ihm verbunden, welche ihn zu einer Vergöttlichung des Menschlichen machten. Die Märtyrer sollten zwar nur zum Vorbild in allen christlichen Tugenden dienen, die ohne Hingebung und Glaubensstärke nicht geübt werden können, das wiederholte Andenken an sie sollte nur zur Nachahmung und Nachfolge ermuntern, sie sollten nur als Menschen geehrt, nicht als göttliche Wesen verehrt werden, alles, was ihnen erwiesen wurde, sollte sich nicht auf sie, sondern auf Gott beziehen; wie bald war aber die Grenzlinie überschritten, welche das Menschliche vom Göttlichen trennte! Schon diess, dass sie als diese bestimmte einzelne Individuen so sehr vor andern ausgezeichnet wurden, dass man ihr Andenken alljährlich durch religiöse Vorträge und auf andere solenne Weise erneuerte, sie als die herrlichsten Vorbilder aufstellte, bei allem, was sie gethan und gelitten hatten, die reinste Gesinnung und Triebfeder voraussetzte, mit allgemeiner Bewunderung von ihnen sprach, und nur Edles und Rühmliches von ihnen zu sagen wusste, rückte sie über die gewöhnliche Sphäre des Menschlichen hinaus. Was aber hauptsächlich diesem neuen Cultus seine entscheidende Richtung gab, lag in der Art und Weise, wie man sich in Hinsicht des Gebets zu diesen so hoch stehenden Individuen verhielt. Betrachtete man sie als blos menschliche Wesen, so konnte man auch sie, wie alle andere Menschen, nur zum Gegenstand der allgemeinen christlichen Fürbitte machen. Diess fand man aber bald nicht mehr sehr passend, und schon zur Zeit Augustin's nahm man daran so grossen Anstoss, dass man es geradezu für ein Unrecht erklärte, für sie zu beten [2]). Sie selbst sollten also der Fürbitte Anderer nicht

---

1) Aug. Sermo 287: *Solos duos natales celebrat (ecclesia), hujus* (des Täufers) *et Christi.*

2) Aug. Sermo 159, 1: *Martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur. Injuria est enim, pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari.* Vgl. Sermo 284, 5: *pro martyribus non orat (ecclesia), sed eorum potius orationibus se commendat.* Sermo 285, 5: *pro martyribus non oratur, tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed advocati.*

bedürfen, sondern es sollte vielmehr nur ihre eigene Fürbitte Andern wünschenswerth und förderlich sein. Um aber ihre Fürbitte zu erlangen, musste man sich an sie wenden, sie mussten daher angerufen und zum Gegenstand der Bitte und des Gebets gemacht werden, und wie konnte man sich von ihrer Anrufung etwas versprechen, wenn man nicht auch voraussetzen konnte, dass sie davon wissen und sich in der Lage befinden, ihre Fürbitte zu bethätigen? Man schrieb ihnen schon eine gewisse Allwissenheit zu [1]). Dass sie thätige Hülfe leisten, war allgemein angenommen, wenn man auch die Art und Weise ihrer Wirksamkeit sich nicht klar machen konnte, wie z. B. Augustin nur darüber im Zweifel war, ob sie ihre Hülfe durch unmittelbare Gegenwart gewähren, oder durch die Vermittlung von Engeln, welche Gott mit der Erfüllung ihrer Fürbitte beauftragt [2]). Eine so nahe und unmittelbare Einwirkung auf die menschlichen Angelegenheiten konnte nicht ohne Wunder geschehen; dass die Märtyrer Wunder thun, war daher gleichfalls allgemeiner Glaube. Sollte aber dieser Glaube, nachdem einmal der Verkehr zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt durch so viele Mittelwesen dieser Art ein so schrankenloser geworden war, nicht gar zu sehr in's Vage und Unbestimmte sich verlieren, so musste er enger begrenzt und auf bestimmten Punkten fixirt werden. Ein weiteres Moment des sich immer concreter gestaltenden Märtyrercültus ist daher die in der ensten Verbindung mit ihm stehende Verehrung ihrer Reliquien. Wie man von Anfang an nichts höher und theurer achtete, als die zurückgebliebenen irdischen Ueberreste der heiligen Glaubenshelden, die man daher auch mit aller Sorgfalt sammelte, aufbewahrte und an den ihrem Andenken gewidmeten Orten niederlegte, so wusste man dann erst recht, was man an ihnen hatte, als man auch an die Wundermacht der Märtyrer glaubte. Wo konnte sie sich unmittelbarer äussern, als an ihren Reliquien, sie waren gleichsam der natürliche Leiter der von ihnen ausfliessenden Wunderkraft, die sichersten Unterpfänder ihrer wunderthätigen, segensvollen Gegenwart, und nicht selten waren es erst die durch Märtyrerreliquien geschehenen Wunder, durch die

---

1) Sie sind als *praesules nostri*, wie sie Ambrosius de viduis c. 9 nennt, auch die *speculatores vitae actuumque nostrorum*.

2) Aug. de cura gerenda pro mortuis c. 16.

man die erste Kunde von dem Dasein eines solchen Heiligen erhielt [1]). Nichts galt daher für wichtiger, als der Besitz solcher Heiligthümer, keine Kirche konnte erbaut und eingeweiht werden, ohne mit den Gebeinen eines Märtyrers versehen zu werden, sie wurden bald dahin, bald dorthin gebracht, gingen von Hand zu Hand, und selbst durch kaiserliche Gesetze musste die Durchwühlung der Gräber und der Handel mit solchen Reliquien verboten werden. Eine Masse von abergläubischen Vorstellungen und unchristlichen Gewohnheiten knüpfte sich schon jetzt an den Märtyrercultus an. Aber selbst die angesehensten und gebildetsten Kirchenlehrer, wie Basilius und Chrysostomus, konnten von den Märtyrergräbern und dem von ihren Gebeinen ausströmenden Segen nicht lobpreisend genug reden. Im Abendlande war besonders Ambrosius einer der eifrigsten Beförderer dieses Cultus.

Der nächste Gesichtspunkt, unter welchen dieser Cultus zu stellen ist, ist der heidnische Charakter, welchen er an sich trägt. Wenn auch alles, was zur Verehrung der Märtyrer geschah, nur zur Ehre Gottes geschehen sollte, sie waren doch nach der ganzen Vorstellung, die man sich von ihnen machte, eine eigene Art vermittelnder Wesen, welche auf analoge Weise, wie Christus, zum Heile der Menschheit zwischen Gott und den Menschen standen, und je höher ihre Verehrung stieg, um so unmittelbarer schien alles, was man von ihnen erwartete, von ihnen selbst auszugehen. Sie nehmen somit in der christlichen Religion dieselbe Stelle ein, welche in der heidnischen die Götter, Dämonen und Heroen inne haben, und in der christlichen Weltanschauung, wie in der heidnischen, bevölkerte sich so die übersinnliche Welt mit einer unbestimmbar grossen Zahl von

1) Aug. Sermo 318 de martyre Stephano: *Hujus corpus ex illo usque ad ista tempora latuit, nuper autem apparuit, sicut solent apparere sanctorum corpora martyrum revelatione Dei, quando placuit creatori. Sic ante aliquot annos, nobis juvenibus apud Mediolanum constitutis, apparuerunt corpora sanctorum martyrum Gervasii et Protasii. Scitis, quod Gervasius et Protasius longe posterius passi sunt, quam beatissimus Stephanus. Quare ergo illorum prius et hujus postea? Nemo disputet: voluntas Dei fidem quaerit, non quaestionem. Verum autem revelatum fuit ei, qui res ipsas inventas monstravit. Praecedentibus enim signis locus demonstratus est, et quomodo fuerat revelatum, sic et inventum est. Multi inde reliquias acceperunt, quia Deus voluit et huc venerunt. — Fecimus de reliquiis Stephani aram Deo.* Vgl. De civit. Dei 22, 8. Ambrosius selbst war der Entdecker jener Märtyrerleiber.

Wesen, deren sowohl göttliche als menschliche Gestalt ganz geeignet war, der Phantasie den freiesten Spielraum zu lassen. Polytheistisches sollte zwar bei allem diesem nichts sein. Unsere Märtyrer, sagt Augustin [1]), sind keine Götter, wir bauen unsern Märtyrern keine Tempel, wie Göttern, sondern widmen ihnen nur Gedächtnissplätze, wie gestorbenen Menschen, deren Geister bei Gott leben, wir errichten keine Altäre, um den Märtyrern zu opfern, sondern opfern mit ihnen dem Einen Gott, der auch der ihrige ist. Was waren sie aber der Sache nach anders, wenn sie, wie sie z. B. Basilius nennt [2]), die gemeinsamen Wächter des Menschengeschlechts waren, die guten Theilnehmer an den Sorgen, die Mithelfer bei jeder Bitte, die kräftigsten Mittelspersonen, die Sterne der Welt, die Blüthen der Gemeinden? Ja, die Kirchenlehrer selbst, namentlich die griechischen, ziehen zwischen den alten Göttern und Heroen und den neuen christlichen Märtyrern Parallelen, welche eben darauf aufmerksam machen sollen, wie alles, was der heidnische Cultus hatte, auch im christlichen sei, nur weit besser und mit dem Unterschied, dass an die Stelle des Falschen und Irrigen das wahrhaft Göttliche getreten sei. Theodoret hat diess in einer hieher gehörenden Stelle ausgeführt [3]). »Die edlen Seelen der Sieger,« sagt er, »durchziehen den Himmel, dem Chore der Engel beigesellt. Ihre Leiber seien nicht so verborgen, dass jeder allein ein Grab hätte, sondern Städte und Dörfer haben sich in sie getheilt, sie nennen sie Retter der Seelen und Leiber und Aerzte, und ehren sie als Horte und Wächter der Städte, sie seien die Mittler mit dem Herrn des Alls, und durch sie erhalten sie die göttlichen Gaben. Wenn auch der Leib getheilt sei, bleibe die Gnade ungetheilt; und auch der kleinste Ueberrest habe die gleiche Kraft mit dem auf keine Weise getheilten Märtyrer. An allem demjenigen, was an den Gräbern der Märtyrer geschieht, sollten die Griechen am wenigsten sich stossen, von ihnen kommen ja die Libationen, die Sühnungen, die Heroen, die Halbgötter, die vergöttlichten Menschen. Herakles, Asklepios, Dionysos, die Dioskuren und so viele Andere seien zu Göttern erhobene Menschen, wie man es also den Christen zum Vorwurf

1) De civit. Dei 22, 10. Sermo 275.
2) Hom. 19. in XL Mart. 8.
3) Graec. affect. curatio. Disput. 8. Ed. Schulz. T. IV. S. 902 f.

machen könne, wenn sie ihre Märtyrer nicht zu Götter machen, sondern als Zeugen und Diener Gottes ehren; auch die Alten haben in einem solchen Todtencultus nichts Tadelnswerthes gesehen; wer es besser als jene verdiene, die die Vorfechter der Menschen, ihre Helfer und Beschützer, die Abwehrer der Uebel, die Vertreiber der von den Dämonen verhängten Plagen seien? Kinderlose und Unfruchtbare bitten sie, dass sie Mütter werden, wer eine Gabe erlangt habe, flehe sie um ihre Bewahrung an, die, die eine Reise unternehmen, bitten sie um ihre Begleitung auf dem Wege, Zurückkehrende bringen ihnen ihren Dank dar, Zeugnisse der erfüllten Wünsche seien die ihnen geweihten Geschenke, goldene und silberne Bilder von Augen, Füssen, Händen. Philosophen und Redner, Imperatoren und Feldherrn seien vergessen, die Namen der Märtyrer seien allbekannt, man gebe sie den Kindern, die geboren werden, zu ihrem Schutz und Schirm. Auch die Tempel der Götter seien zerstört, denn seine eigenen Todten habe der Herr des Alls statt jener eingeführt, jene habe er hinausgewiesen und ihre Ehren diesen verliehen. Statt der Pandien, Diasien, Dionysien und der andern Feste werden jetzt die festlichen Tage des Petrus, Paulus, Thomas, Sergius, Marcellus, Leontius, Panteleemon, Antoninus, Mauricius und anderer Märtyrer begangen, nicht mit heidnischem Gepränge und sinnlicher Lust, sondern mit christlicher Nüchternheit und Sittsamkeit." Ja, kann man hinzusetzen, es waren so oft nicht einmal die eigenen Todten, die eingeführt wurden, die neuen, die an die Stelle der alten traten, waren so oft nur wieder die alten selbst. Heidnische Götter und Heroen wurden christliche Heilige, und die Mythen und Sagen, die man von jenen erzählte, verwandelten sich in christliche Märtyrergeschichten [1]. Man konnte der heidnischen Denk- und Anschauungsweise nicht mit Einem Male entsagen, unbewusst und unwillkürlich nahm man sie auch in das Christenthum herüber, es lag oft so nahe, den Gegenständen der Verehrung nur die heidnische Form abzustreifen, um sie in christliche umzugestalten, und warum hätte man

1) Eines der auffallendsten Beispiele dieser Art ist die Sage von dem christlichen Märtyrer Hippolytus, welcher offenbar nur desswegen von Pferden zerrissen worden sein sollte, weil man entweder geradezu eine Darstellung des bekannten Schicksals, das der attische Königssohn erlitten hatte, so deutete, oder wenigstens durch den Namen zu dieser Uebertragung veranlasst wurde. Vgl. Döllinger, Hippolytus und Callistus. 1851. S. 55 f.

sich dessen, woran man sich als Heide gewöhnt hatte, nicht auch als Christ erfreuen sollen? Was sich das Volk aller Orte und Zeiten am wenigsten nehmen lässt, sind die nationalen Feste und Vergnügungen, und selbst der von Theodoret gerühmte Vorzug der christlichen Nüchternheit und Sittsamkeit darf in dieser Hinsicht nicht zu hoch angeschlagen werden. Heidnische Volksfeste verknüpften sich mit den Gedächtnisstagen der christlichen Heiligen; wie die Heiden in ihren Tempeln, so hielten die Christen an den Gräbern ihrer Märtyrer Gelage und Volkslustbarkeiten [1]). So sehr aber in allem diesem der christliche Heiligencultus das Gepräge des heidnischen Götter- und Heroencultus an sich trug, so hieng ihm doch von seinem Ursprung her etwas an, womit sich der Grieche der alten Zeit nie befreunden konnte. Einem ästhetisch gebildeten Griechen, wie der Kaiser Julian war, schien wegen dieses Märtyrer- und Reliquiencultus aus dem Christenthum nur der Modergeruch der Gräber und Todtengebeine entgegenzukommen [2]).

Die Märtyrer waren die ersten, welche in dem neu sich bildenden Himmelsstaat eingebürgert wurden. Zu ihnen kamen zunächst hinzu die Frommen des A. T., die Patriarchen und Propheten, ferner die Apostel und Evangelisten, so weit sie nicht schon unter den Märtyrern ihre Stelle hatten, und wer sonst, besonders durch die Heiligkeit des Mönchslebens, vor Andern in höherem Grade sich auszeichnete. Sie alle dachte man sich zum Heile der Menschen als ihre Vertreter und Fürsprecher in der seligsten Nähe Gottes. Aber diese höchsten Regionen der übersinnlichen Welt waren ja zuvor schon durch eine unendlich grosse Zahl geistiger Wesen belebt; wie verhielten sich zu diesen alten Bewohnern des Himmels, den Engeln, die neuen christlichen? Zurückstehen konnten sie nicht gegen die letzteren, und doch galt es bisher als unerlaubt, auch die Engel anzurufen. Selbst Augustin erklärte es noch in Beziehung auf die Engel für unvereinbar mit dem christlichen Bewusstsein, der Creatur einen Dienst zu erweisen, welcher nur dem einen Gott gebühre.

---

1) Nach Augustin wurden in der afrikanischen Kirche *comessationes et ebrietates in honorem etiam beatissimorum martyrum* für so erlaubt gehalten, dass sie sogar täglich stattfanden. Aus Rücksicht auf die Gewohnheiten der zum Christenthum übertretenden Heiden seien schon die Vorfahren der Meinung gewesen, *ut huic infirmitatis parti interim parceretur*. Epist. 22, 3. 29, 9.

2) Vgl. oben S. 20.

Und doch wurde es schon von Ambrosius [1]) als christliche Pflicht geradezu ausgesprochen, auch die Engel anzurufen, deren Anrufung er mit der der Märtyrer so zusammenstellte, dass daraus leicht zu sehen ist, wie das Eine die natürliche Folge des Andern war. Dasselbe Bedürfniss, das den seiner Schwäche sich bewussten Menschen zu den Märtyrern als seinen nächsten Fürsprechern aufblicken hiess, musste es ihm nahe legen, auch den Schutz und Beistand der gleichfalls zu seinem Besten bestimmten Engel nicht zu verschmähen. Je mehr auf diese Weise der christliche Cultus durch seine stete Erweiterung und seine so grosse Mannigfaltigkeit dem Polytheismus sich näherte, um so weniger durfte dem neuen christlichen Olymp zuletzt auch ein weibliches Wesen als Gegenstand der höchsten Verehrung fehlen. Der in der Folge eine so hohe Stelle einnehmende Cultus der Jungfrau Maria wurde schon dadurch eingeleitet, dass ihre beständige Jungfrauschaft, welche nicht nur durch keine nachfolgende Geburt von Kindern in der Ehe mit Joseph, sondern auch nicht einmal durch die Geburt Jesu irgend eine Beeinträchtigung erlitten habe sollte, ungeachtet des noch von Einzelnen erhobenen Widerspruchs mehr und mehr als Dogma galt [2]). Nachdem auch der nestorianische Streit nur dazu gedient hatte, das eigenthümliche Attribut, das sie schon damals hatte, ihr als unbestreit-

1) De viduis c. 9: *Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt, martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. — Non erubescamus, eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere.*

2) Ambrosius Ep. 42 und Hieronymus Dial. contra Pelagianos 2, 5 wandten auf die Geburt Christi durch die Maria die Stelle bei Ezechiel 44, 2 an. *Haec est*, sagt Hieronymus, *porta orientalis clausa, per quam solus Pontifex ingreditur et egreditur, et nihilominus semper clausa est.* An das Prädikat der ewigen Jungfrauschaft schloss sich bald das der Unsündlichkeit an, worüber schon jetzt Augustin einen bedeutungsvollen Wink fallen liess. Aus Veranlassung der Behauptung des Pelagius, dass es solche gebe, *qui non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur*, in deren Reihe auch die Maria aufgeführt wurde, erklärte Augustin de natura et gratia c. 36, was die heilige Jungfrau Maria betreffe, so wolle er *propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi (de ea) quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum?* Hiemit war schon ein Rückschluss von dem Sohn auf die Mutter eingeleitet, welcher weitere Consequenzen nach sich ziehen musste.

bares Eigenthum zuzuerkennen, stand sie als Gottesgebärerin an der Spitze des himmlischen Chors, und aus dem Pathos der zu ihrer Verherrlichung gehaltenen Reden konnte man schon damals sehen, welchen weiteren Aufschwung einst noch ihre Verehrung nehmen werde.

Je mehr es verehrte Wesen dieser Art gab, um so mehr wollte man auch Reliquien ihres irdischen Daseins haben. Die irdischen Ueberreste der Märtyrer waren das Erste in dieser Kategorie der Gegenstände des christlichen Cultus. Nachdem man aber so viele Märtyrer-Reliquien hatte, sollte es auch sonst noch so Manches geben, was als eine Reliquie aus der Urzeit des Christenthums auf die Nachwelt gekommen war. Die heiligste Reliquie dieser Art wurde das Kreuz Christi. Das Zeichen des Kreuzes stand bei den Christen schon längst in hoher Ehre, und man schrieb ihm die kräftigste Wirksamkeit zu, jetzt aber glaubte man das Kreuz auch in der Wirklichkeit zu besitzen. Die fromme Helena, die Mutter Constantin's, sollte es schon auf ihrer Reise nach Palästina im Jahr 326 aufgefunden haben, aber erst eine später entstandene Sage schrieb ihr diese Ehre zu [1]. Man hatte jetzt das Kreuzesholz selbst, und in so unendlich vielen Splittern es sich auch täglich an die nach ihm begierigen Menschen austheilte, es verminderte sich doch nie, da es auch die Wunderkraft einer unendlichen Vervielfältigung hatte [2]. Auch daran nahm man im Laufe der Periode immer weniger Anstoss, bildliche Darstellungen aus der biblischen Geschichte oder der Geschichte der Märtyrer, Bildnisse heiliger Personen, auch Christusbilder, wenn auch nicht zur Verehrung, doch für den populären Zweck der Belehrung und Erbauung in den Kirchen aufzustellen, worin gleichfalls, wie noch mehr in dem Reliquiencultus, als charakteristischer Zug der Zeit sich zu erkennen gibt, dass das religiöse Bewusstsein sich nicht befriedigt fühlt, so lange es nicht die Gegenstände der Verehrung in der unmittelbaren Gegenwart, und so viel möglich in concreter und materieller Gestalt vor sich hat.

Wenn man von dem Punkte aus, auf welchem man hier steht, auf das Bisherige zurücksieht, und den Entwicklungsgang des christ-

1) Vgl. Gieseler, K.G. I, 1. S. 279.

2) So beschrieb es der Bischof Paulinus von Nola zu Anfang des fünften Jahrh. Ep. 31.

lichen Cultus mit dem der hierarchischen Verfassung der Kirche vergleicht, so sieht man sich in den Mittelpunkt einer sehr umfassenden Weltanschauung hineingestellt. Es sind hier die Elemente zweier Systeme gegeben, von welchen das eine auf die sinnliche, das andere auf die übersinnliche Welt sich bezieht; je weiter sich beide ausgebildet haben, um so analoger und conformer sind sie geworden, beide bilden einen gleichmässig gegliederten, auf derselben Grundanschauung beruhenden Organismus. Die hierarchische Verfassung der Kirche besteht in einer bestimmten Stufenordnung, von Stufe zu Stufe steigt sie höher hinauf, und schliesst sich zuletzt in der höchsten, alles zusammenhaltenden Einheit ab. Ein System derselben Art bilden die verschiedenen Wesen, welche die Gegenstände des christlichen Cultus sind, die Heiligen und die Engel, selbst wieder in mehrere Classen getheilt, in ihrer Beziehung zu einander und in ihrer gemeinsamen Unterordnung unter die höchsten und allgemeinsten Principien der Welt und der christlichen Heilsordnung. Vergleicht man die beiden Systeme, so kann man die Grundanschauung, nach welcher nicht nur jedes für sich construirt ist, sondern auch beide so ineinander eingreifen, dass sie ein zusammenhängendes in sich harmonisches Ganzes bilden, mit Recht die Idee der Hierarchie nennen. Auch die Wesen der höhern übersinnlichen Weltordnung bilden eine der kirchlichen analoge Hierarchie. Es ist daher nur ausgesprochen, was der allgemeinen Richtung der Zeit als ihr innerster Gedanke zu Grunde liegt, wenn der Areopagite Dionysius das ganze Verhältniss des Menschen zu Gott aus dem Gesichtspunkt der Hierarchie auffasste, und diese selbst in eine doppelte theilte, die himmlische und die irdische, welche beide die gemeinsame Aufgabe haben, dass durch das ganze System hindurch immer wieder die Einen den Andern, die Obern den Untern, die Höhern den Niedrigern die Vermittler des Heils werden. Was die Bestimmung des Cultus ist, dem Menschen die Mittel darzubieten, durch welche er das Göttliche, dessen Aneignung die Bedingung seines Heils ist, mit seinem religiösen Bewusstsein vermitteln kann, es ihm subjectiv so nahe zu legen, dass er sich äusserlich und innerlich mit ihm zur Einheit zusammenschliesst, ist auch der Zweck, welcher nach der Idee des Areopagiten durch die Hierarchie realisirt werden soll. Das System des Areopagiten ist zwar, wie schon gezeigt worden ist, die innigste Verschmelzung des Platonismus und des Christen-

thums, ein durchaus platonisirtes Christenthum, gleichwohl aber ist es nicht sosehr platonisch, dass nicht in seinem Platonismus auch wieder nur der allgemeine Charakter der Zeit sich ausdrückte, wie er sich in dem ganzen Entwicklungsgang der christlichen Kirche und in dem Einfluss zu erkennen gibt, welchen heidnische Ideen und Anschauungen auf denselben hatten. Kann man den vorherrschenden Charakter der Kirche in der Periode, von welcher hier die Rede ist, in Hinsicht des Cultus und der Verfassung mit Recht hierarchisch nennen, so ist dieses Hierarchische selbst, in seiner letzten Wurzel, nichts anderes als ein Ausfluss des der alten Welt eigenen und auch auf das Christenthum einwirkenden aristokratischen Geistes, aus welchem die Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Lehre und jenes mysteriöse, die Wahrheit unter Bildern und Symbolen verhüllende Geheimthun hervorging, das einer bestimmten höher stehenden Classe immer noch etwas vorbehalten wissen wollte, was den Uebrigen entweder gar nicht bekannt werden sollte, oder ihnen nur durch die Vermittlung jener, unter ihrer Leitung und Bevormundung, mitgetheilt werden konnte. Auktorität und Abhängigkeit, Unterordnung des Einen unter den Andern und aller zusammen unter eine und dieselbe höchste Einheit, Normirung aller Verhältnisse des gemeinsamen religiösen Lebens in Gemässheit einer bestimmten Stufenfolge, alle jene Züge, die zum Wesen des Hierarchischen gehören, sind somit auch die Hauptpunkte, in welchen die alte Welt nicht blos auf das platonisirende System des Areopagiten, sondern auf die ganze Gestaltung der christlichen Kirche einen sehr tiefgehenden wenn auch unbewussten Einfluss gehabt hat. Dieselbe aus der vorchristlichen Zeit in das Christenthum übergehende und in dasselbe immer tiefer sich hineinbildende hierarchische Tendenz zeigt sich auch in dem Uebrigen, das noch zur Geschichte des christlichen Cultus gehört.

Ausser den Festtagen und den Gegenständen des Cultus kommen noch weiter in Betracht die auf den Begriff des Sakraments sich beziehenden heiligen Handlungen.

Taufe und Abendmahl, die beiden Handlungen, welche, so einfach sie ursprünglich waren, doch zuerst den Bekennern der Lehre Jesu den Charakter einer bestimmten, in sich abgeschlossenen religiösen Gemeinschaft gaben, hatten schon im Laufe der ersten Periode theils jede für sich, theils besonders in ihrer Beziehung zu

einander immer mehr eine der alten Mysterienlehre analoge, mystische, dem Begriff des Sakraments entsprechende Bedeutung erhalten. In der jetzigen Periode wirkten auf ihre weitere Gestaltung hauptsächlich die sich entwickelnden hierarchischen Begriffe ein. Sakramente und Hierarchie stehen ja überhaupt in der innigsten Beziehung zu einander. Je wichtiger und geheimnissvoller alles war, was die Hierarchie zu verwalten hatte, um so höher stieg sie selbst, und je bestimmter sie sich ihrer eigenthümlichen Stellung und Würde bewusst war, um so inhaltsreicher und bedeutungsvoller musste alles sein, was durch ihre Hand ging.

Taufe und Abendmahl waren schlechthin, wie Augustin mit Beziehung auf die Stelle Joh. 19, 34. sie treffend nennt, die *sacramenta, quibus formatur ecclesia* [1]. Aber schon jetzt zeigt sich die durch die Vieldeutigkeit des Worts *sacramentum* begünstigte Neigung, mit dem Begriff des Sakraments über jene beiden ursprünglichen Sakramente hinauszugehen, und den Kreis der in ihre Kategorie gehörenden Handlungen und Gebräuche zu erweitern. Veranlassung dazu gab bei der Taufe zuerst die Zahl und Beschaffenheit der mit ihr schon verbundenen symbolischen Akte. Wie schon Cyprian die zu dem Taufakt gehörende Handauflegung neben der Taufe ein Sakrament genannt hatte [2], so wurde nun schon die dabei stattfindende Salbung so ausgezeichnet, dass aus ihr ein eigenes Sakrament werden konnte, und zugleich zeigt sich dabei auch das Interesse, das die Hierarchie an der Vervielfältigung solcher Akte hatte, da sie an ihnen ihre Stufenfolge geltend machen konnte. Presbyter durften zwar die Getauften mit dem vom Bischof geweihten Oel salben, aber das *signare frontem* mit demselben Oel sollte ausschliesslich den Bischöfen vorbehalten sein [3]. Dieselbe Handlung bezeichnete Augustin als das *sacramentum chrismatis*, das in der Classe der sichtbaren *signacula* ebenso heilig sei, als die Taufe selbst [4]. Die Ordination führte Gregor von Nyssa [5] neben Taufe

1) Sermo 218, 14.

2) Ep. 72. Häretiker und Schismatiker müssen, wenn sie zur Kirche übertreten, getauft werden, *eo quod parum sit, eis manum imponere ad accipiendum spiritum sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur.*

3) Vgl. die oben S. 231 erwähnte Decretale des röm. Bischofs Innocentius I.

4) C. lit. Petiliani 2, 104.

5) In der Homilie über den Tauftag Christi Opp. Par. 1638. 3, S. 370.

und Abendmahl als eine Handlung auf, welche dem, der vorher einer der Vielen war, durch eine unsichtbare Kraft und Gnade die Seele in's Bessere umwandle, und Augustin stellte sie als das *sacramentum dandi baptismum*, das der Ordinirte habe, mit dem *sacramentum baptismi* zusammen, mit der weitern Bemerkung, wie der Getaufte, wenn er sich von der Einheit trenne, das Sakrament der Taufe nicht verliere, so verliere auch der Ordinirte, wenn er sich von der Einheit trenne, nicht das *sacramentum dandi baptismum* [1]), worin demnach schon angedeutet ist, was man in der Folge den *character indelebilis* nannte. In derselben Beziehung vergleicht Augustin die Taufe öfters mit dem *stigma militare* des kaiserlichen Dienstes, das auch bei denen, die dem Dienst untreu werden, als *character militiae* bleibe, aber dann nur gegen sie zeuge. So gibt es demnach schon eine Vierzahl, oder, da bei Augustin auch schon von einem *sacramentum nuptiarum* die Rede ist [2]), eine Fünfzahl von Sakramenten. Einen weitern Beweis des engen Zusammenhangs, in welchem die Sakramente nach Zahl und Bedeutung mit dem hierarchischen Interesse stehen, gibt der Areopagite Dionysius, welcher sechs Sakramente oder Mysterien zählt [3]): 1. die Taufe, die mit Recht Erleuchtung genannt werde, weil sie vom ersten Licht mittheile und das Princip aller göttlichen Lichtführungen sei; 2. die Eucharistie, die Weihe der Weihen, weil die Theilnahme an den andern hierarchischen Symbolen erst durch die göttlichen und vollendenden Geschenke dieser Weihe ihrer Vollendung erhalte; 3. die heilige Weihe mit dem Salböl, durch welches symbolisch dargestellt werde, dass der urgöttliche Jesus überwesentlich wohlriechend sei und unser Geistiges durch geistige Mittheilungen mit göttlicher Lust erfülle; 4. die Weihe der Priester; 5. die Mönchsweihe; 6. die Salbung mit Oel bei den Gestorbenen, wodurch angezeigt werden soll, dass der Entschlafene die heiligen Kämpfe, für die er bei der Taufe mit demselben Oel, das jetzt auf ihn gegossen wird, geweiht worden ist, durchgekämpft und vollendet habe.

Wie das Sakrament der Taufe seine concretere kirchliche Form durch die verschiedenen grösstentheils symbolischen Gebräuche erhielt, die zu dem ursprünglichen Akt hinzugekommen waren, so

---

1) De bapt. c. Donat. 1, 2. vgl. c. Ep. Parm. 2, 13. s. oben S. 225.

2) De nupt. et concupisc. 1, 2.

3) De hier. eccl. c. 2 f.

concentrirte sich bei dem Abendmahl, oder der Eucharistie, alles in der innern Bedeutung des Hauptakts, kraft dessen Brod und Wein für das Fleisch und Blut Christi galten, und in dieser Eigenschaft sowohl von den Geniessenden empfangen als auch von dem Priester Gott dargebracht wurden. Die geheimnissvolle Bedeutung der Eucharistie, besonders der Taufe gegenüber, wurde in der griechischen Kirche noch immer dadurch gesteigert, dass man in ihr vorzugsweise ein Mysterium im Sinne der alten Mysterien erblickte. Daher sollte das, was bei ihr geschah, vor allem den Eindruck eines heiligen Schauers erwecken und der Theilnahme und Gegenwart derer entzogen sein, welche noch nicht auf dieser höhern Stufe des kirchlichen Lebens standen. Die allgemeine Richtung der Zeit zum Symbolischen, Mystischen, Transcendenten wurde nur so weit modificirt, als die dogmatischen Gegensätze, wie sie in den theologischen Streitigkeiten hervortraten, auch auf dieses Gebiet Einfluss hatten. Die rationelle Tendenz der Arianer konnte sich auch in der Auffassung der Sakramente nicht verläugnen. Der Arianer Eunomius stellte den bemerkenswerthen Grundsatz auf, das wahre wesentliche Mysterium bestehe weder in der Ehrwürdigkeit der Namen, noch in der Eigenthümlichkeit der Gebräuche und mystischen Symbole, sondern vielmehr in der Genauigkeit der Dogmen, der scharfen dialektischen Bestimmung der dogmatischen Begriffe. Bei dem engen Zusammenhang, in welchem die Frage über das Verhältniss von Brod und Wein zum Leib und Blut Christi mit der Lehre von der Person Christi und dem Verhältniss der beiden Naturen steht, war es sehr natürlich, dass die Alexandriner das Brod mit dem Fleisch Christi auf dieselbe Weise identificirten, wie dagegen die Antiochener beide auseinanderhielten und der Realität der sichtbaren Zeichen in der Eucharistie ebenso wenig etwas vergeben wollten, als der Realität der menschlichen Natur in der Person Christi. In jedem Fall bestand, wie schon früher so auch jetzt, die realste Vorstellung dieses Verhältnisses nur darin, dass man sich das Brod als den Leib des Logos dachte, zu welchem das Brod in dasselbe Verhältniss tritt, in welchem der menschliche Leib, welchen der Logos bei der Menschwerdung annahm, zu ihm steht. Wenn auch den Worten nach in so vielen Stellen der Kirchenlehrer schon jetzt von einer eigentlichen Verwandlung die Rede zu sein scheint, so ist diess doch keineswegs im Sinne einer dogmatischen Behauptung

zu nehmen, die Ausdrücke, die darauf hinzudeuten scheinen, lösen sich bei genauerer Betrachtung immer wieder in eine blos bildliche Anschauung auf. Darüber gehen die bedeutendsten Kirchenlehrer nicht hinaus, und Augustin hat schon durch die Definition, die er von dem Begriffe des Sakraments gibt, jeden Gedanken an eine reelle Verwandlung ausgeschlossen, wenn er das Wesen des Sakraments in das Verhältniss der Sache und des Bildes setzt und von den Sakramenten verlangt, dass sie als solche das, wovon sie ein Sakrament sind, auch bildlich in sich darstellen. Bei allem diesem aber zeigt schon der immer wiederkehrende Gebrauch so emphatischer Bilder und Symbole, welchen zur eigentlichen Verwandlungslehre wenig oder nichts zu fehlen schien, welches Interesse man hatte, die mystische Bedeutung der Eucharistie durch den objectiv göttlichen Inhalt, welchen man in ihr voraussetzte, so viel möglich zu verstärken, und wie gering zuletzt der Schritt noch war, um an die Stelle des Bildes die Sache selbst zu setzen [1]).

Was wäre jedoch auch bei dem entschiedensten Glauben an die Realität des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie der christliche Cultus gewesen, wenn er nicht so gut wie der jüdische und heidnische sein Opfer gehabt hätte, und zwar nicht blos ein einmaliges, in der Vergangenheit vollbrachtes, sondern ein immer auf's Neue auf jedem Altar einer christlichen Kirche sich wiederholendes? Dadurch erst wurde die Eucharistie der Mittelpunkt des ganzen christlichen Cultus, welcher immer mehr alles in sich vereinigte, was das Christenthum seinem Cultus sowohl an äusserem Glanz als an innerer Bedeutung zu geben vermochte. Seitdem Cyprian zuerst die bedeutungsvolle Idee ausgesprochen hatte [2]), dass der Priester wahrhaft die Stelle Christi vertrete und auch das thue, was Christus gethan hat, und ein wahres und vollständiges Opfer dann in der Kirche Gott dem Vater darbringe, wenn er es so darzubringen beginne, wie er es von Christus selbst dargebracht sehe, war das Wichtigste, was in der Eucharistie geschah, das in ihr dargebrachte Opfer, und wenn auch dieses Opfer nur zur Erinnerung an das von Christus selbst vollbrachte geschehen sollte, so lauteten doch die rhetorisch gesteigerten Ausdrücke, in welchen man von diesem

1) Vgl. das Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte 2. A. S. 192 f.
2) Ep. 63.

Opfer sprach, schon jetzt so, dass zwischen der Erinnerung an die Vergangenheit und der Realität der unmittelbaren Gegenwart kein anderer Unterschied zu sein schien, als eben nur dieser, dass das eine ein blutiges, das andere ein unblutiges Opfer war. So oft von dem Priester Brod und Wein zum Leib und Blut Christi consecrirt wurden, wurde das Andenken an das Opfer Christi erneuert, oder Christus selbst auf's Neue geopfert,[1]) und alle Wirkungen, welche der Tod Christi als Versöhnungsopfer hatte, schrieb man auch dem Opfer der Eucharistie zu. Die bei demselben gesprochenen Gebete waren der Inbegriff aller Bitten und Wünsche, die sich dem Christen, wenn er sich alle seine Verhältnisse und Beziehungen vergegenwärtigte, aufdrangen. »Wenn«, so beschreibt Cyrill, der Bischof von Jerusalem, in der letzten mystagogischen Katechese [2]) diesen feierlichen Akt, »das geistige Opfer, der unblutige Gottesdienst vollbracht ist, so bitten wir Gott über diesem Versöhnungsopfer für den allgemeinen Frieden der Kirche, für das Wohl der Welt, für den Kaiser und für alle Arme und Nothleidende. Sodann gedenken wir auch derer, die entschlafen sind, der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, dass Gott durch ihr Gebet und ihre Fürbitte unser Gebet aufnehmen möge, überhaupt aber bitten wir für alle, welche von uns dahingegangen sind, indem wir glauben, dass es jenen Seelen zur grössten Hülfe gereichen werde, für welche das Gebet dargebracht wird, während das heilige, einen heiligen Schauer erregende Opfer [3]) vor uns liegt«. Wie das Abendmahl das Bewusstsein der Gemeinschaft erweckt, nur von solchen gefeiert werden kann, die in derselben

---

1) Bei Augustin ist es noch die *memoria peracti sacrificii*, das *sacramentum memoriae*, c. Faust. Manich. 22, 18. 21. Chrysostomus drückt sich in der Homilie Opp. 2. S. 394. über das Opfer der Eucharistie schon so aus: θυσίᾳ προσέρχῃ φρικτῇ καὶ ἁγίᾳ· ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός. Bei Gregor dem Gr. ist es schon stehend, von dem Opfer als einem wirklichen zu reden. Er sagt in seinen Homilien über die Evangelien Hom. 37 (Opp. ed. Antv. 1615. 3. S. 133) von der *altaris hostia: per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.* Dial. 4, 58.: *pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur.* Es ist das *sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur — in ipsa immolationis hora.*

2) Catech. 23, 8.

3) Τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας, dieselbe Bezeichnung wie bei Chrysostomus.

Gemeinschaft stehen, der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, so erinnerte man sich von Anfang an bei der Feier desselben ganz besonders auch der Gestorbenen, und so oft man das Andenken an sie feierlich beging, fanden dabei immer auch Oblationen und Opfer statt, d. h. die Eucharistie mit den dazu gehörenden Gebeten. Die weitere Ausbildung der Opferidee gibt sich darin zu erkennen, dass das, was zwar an sich zum Begriff der Fürbitte gehört, aber anfangs mehr nur stillschweigend vorausgesetzt wurde, schon bei Cyrill von Jerusalem und sodann bei den folgenden Kirchenlehrern, namentlich bei Chrysostomus und Augustin, zur Hauptsache gemacht wurde. Man erinnert sich bei der Feier der Eucharistie der Gestorbenen, nicht blos um das Gefühl der Gemeinschaft, das die Lebenden mit den Gestorbenen verknüpft, auszudrücken und zu beleben, sondern die dabei gesprochenen Gebete und Fürbitten haben den bestimmten Zweck, den Gestorbenen zum Nutzen zu gereichen und ihnen eine Erleichterung ihres Zustandes zu verschaffen. „Es ist kein Zweifel", sagt Augustin, „dass man durch die Gebete der heiligen Kirche und das heilbringende Opfer und durch Allmosen, die für ihre Geister gegeben werden, den Gestorbenen zu Hülfe kommt, so dass der Herr barmherziger mit ihnen verfährt, als ihre Sünden verdient haben. Denn das beobachtet die ganze Kirche als eine Ueberlieferung der Väter, dass für die, welche in der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi gestorben sind, wenn sie bei dem Opfer selbst an ihrer bestimmten Stelle erwähnt werden, gebetet und gesagt wird, es werde auch für sie dargebracht. Wenn zu ihrer Empfehlung Werke der Barmherzigkeit begangen werden, so ist kein Zweifel, dass sie denen nützlich sind, für welche keine leere Gebete an Gott gerichtet werden. Man darf also kein Bedenken darüber haben, dass es den Gestorbenen nützt, aber freilich nur solchen, welche vor dem Tode so gelebt haben, dass ihnen diess nach dem Tode nützlich sein kann" [1]). Daran schliesst sich bei Augustin die Idee eines Mittelzustandes zwischen dem Tod und der Auferstehung, der schon von Augustin so bestimmt wurde, dass auf dieser Grundlage die spätere Lehre von einem Fegfeuer sich bilden konnte, das ganz dazu geeignet war, die *suffragia* der Lebenden für die Gestorbenen im weitesten Umfang in Anspruch zu nehmen. Aber auch die mit

1) Sermo 172, 2. Man nannte diess das *suffragari.*

der Eucharistie verbundene Opferidee erhielt dadurch erst ihren bestimmten Inhalt, und wenn dieses Opfer für die Gestorbenen sich so segensreich erwies, so wurde mit allem Recht angenommen, dass es auch für Anderes, wofür es angesprochen wurde, überhaupt für alle geistigen und leiblichen Bedürfnisse der Glaubigen, die nützlichsten Dienste gewähren werde. Alles diess ist nur die weitere Entwicklung der Opferidee, und es konnte somit auch nicht anders sein, als dass dieser Theil des christlichen Cultus alles in sich begriff, was auf der einen Seite zwar die christliche Kirche in diesem Opfercultus in eine sehr nahe Berührung mit dem Heidenthum und Judenthum bringt, auf der andern aber auch in ihrer hohen, über beide unendlich erhabenen, absoluten Bedeutung erscheinen lässt. Was kann es Grösseres geben, als einen Cultus, in welchem der Sohn Gottes selbst als Opfer von der Hand des Priesters dargebracht wird? [1])

Auch das eigenthümliche Wort, mit welchem in der lateinischen Kirche theils der Gottesdienst überhaupt, theils die Haupttheile desselben bezeichnet wurden, gibt noch ein Zeugniss davon, wie sich mit dem christlichen Cultus die aristokratischen und hierarchischen Begriffe einer den Niedern von dem Höhern scheidenden

1) De civit. Dei 10, 20.: *Verus ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum, homo Jesus Christus, cum in forma Dei sacrificium cum patre sumat, cum quo et unus Deus est — tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum offerre discit.* In dem *sacrificium altaris* werden in dem Haupt Haupt und Glieder Gott dargebracht. Wie alle Ein Leib sind, so sind sie auch alle zusammen dasselbe Opfer. Auch die Himmlischen wissen *nobiscum sacrificium se esse. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei — cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur.* A. a. O. 10, 7. In derselben Grundanschauung des Einen Leibs und Opfers ist der Glaube an die heilskräftige Wirkung der *suffragia* der Lebenden für die Todten begründet. Noch ist aber für Augustin der Leib Christi nur bildlich im Sakrament und der Opferbegriff hat den Sakramentsbegriff noch nicht verdrängt. De civit. D. 21, 25.: *Qui est in ejus corporis unitate i. e. in Christianorum compage membrorum, cujus corporis sacramentum fideles communicantes de altari sumere consueverunt, ipse vere dicendus est manducare corpus Christi et bibere sanguinem.* Der Leib ist die Gemeinde und sein Genuss die Kräftigung des Bewusstseins der Einheit mit ihm.

Unterordnung und Stufenfolge verbanden. *Missa,* soviel als *missio,* wurde auch im bürgerlichen Sprachgebrauch ein öffentlicher Akt genannt, bei welchem das Volk vor einem höher Stehenden zu erscheinen hatte. Der Moment der Entlassung, oder die Formel, mit welcher sie geschah, wurde als der bezeichnende Ausdruck des dabei stattfindenden Abhängigkeitsverhältnisses fixirt. Nach derselben Anschauungsweise dachte man sich bei jeder gottesdienstlichen Versammlung das Verhältniss der Gemeinde gegenüber dem die Stelle Gottes vertretenden Priester. Auf den allgemeinen Theil des Gottesdienstes, welcher, da er hauptsächlich der Predigt gewidmet war, bei welcher auch Unglaubige von der Theilnahme nicht ausgeschlossen waren, noch nicht den eigentlichen gottesdienstlichen Charakter zu haben schien, folgte zuerst die *missa catechumenorum,* deren Schluss, als die *missa* der Katechumenen, diesen verkündigte, dass sie vor der nun beginnenden *missa fidelium* sich zu entfernen haben. So wurde die *missa fidelium* als der der eigentlichen Gemeinde vorbehaltene Theil des Gottesdienstes vorzugsweise die *missa*, deren wichtigster Bestandtheil das Opfer der Eucharistie war. Wie überhaupt alle Theile des christlichen Cultus in der Menge der Formen und Ceremonieen, die zu ihnen hinzugekommen waren und ihren theilweise heidnischen Ursprung nicht verläugnen konnten, von der apostolischen Einfachheit wenig oder nichts mehr erkennen liessen, so erhielt vor allem die Messe im engeren Sinne die reichste liturgische Ausstattung. Darauf wurde schon früh, besonders in der römischen Kirche, die grösste Sorgfalt verwendet, und zu einer Zeit, in welcher griechischen Kirchenlehrern die Predigt Gelegenheit gab, die griechische Beredtsamkeit auch in der christlichen Kirche durch ein neues Denkmal zu verherrlichen, trat in der römischen Kirche schon die Predigt gegen das Liturgische zurück. Mehrere römische Bischöfe machten sich durch die von ihnen verfassten oder verbesserten Sakramentarien bekannt, wie namentlich Leo I., Gelasius I., und vor allen andern Gregor I., dessen *canon missae* die bleibende Grundlage der in der römischen Kirche gebräuchlichen Liturgie wurde [1].

---

1) Vgl. Lau, Gregor I. S. 245 f. Die Feier der Messe S. 270 f. Gregor's Klage über die Vernachlässigung der Predigt S. 297 f.

II. Das christlich-sittliche Leben.

1. Der sittliche Charakter der Zeit überhaupt.

Wenn man alle jene Züge, in welchen der vorherrschende sittliche Charakter nach seinen bemerkenswertheren Erscheinungen sich zu erkennen gibt, zusammennimmt, so kann das allgemeine Urtheil, wie es sich hieraus ergibt, kein sehr günstiges sein. Es dringt sich von selbst die Bemerkung auf, dass in demselben Verhältniss, in welchem das Christenthum als die herrschende Staatsreligion an äusserem Umfang gewann, dagegen seine innere Wirksamkeit eine um so schwächere und geringere war. Je leichter jetzt das Bekenntniss des Christenthums war, je mehr es sich von selbst verstand, da es ja die Bedingung des römischen Staatsbürgerrechts und aller damit verbundenen Vortheile war, um so mehr fehlte es an dem ernsteren Sinne für die sittlichen Forderungen des Christenthums. Die Kirchenlehrer selbst geben nicht selten eine diese Schattenseite mit starken Farben hervorhebende Schilderung ihrer Zeit, sie beklagen das herrschende Scheinchristenthum, die äusserlichen Motive, welche so Viele der christlichen Kirche zuführen, so manche des christlichen Namens unwürdige Erscheinungen, und finden die Vergleichung der jetzigen Zeit mit der früheren vor Constantin sehr zum Vortheil der letztern [1]). Man sehe daraus, sagt Chrysostomus, welchen Gewinn die Trübsal bringe. Denn jetzt, seitdem die Christen Frieden geniessen, seien sie zurückgesunken und erschlafft, und haben mit tausend Uebeln die Kirche erfüllt. Wie wenig Constantin und die Mitglieder der kaiserlichen Familie selbst als Christen andere Menschen wurden, zeigen die bekannten, in ihr vorgefallenen Ereignisse. Wie überhaupt das äusserlich überwundene Heidenthum nur unter anderen Namen in der christlichen Kirche wieder auflebte, so geschah diess nicht nur auch in sittlicher Beziehung, sondern das sittliche Gebiet war es vorzugsweise, auf welchem alle in der christlichen Kirche aus der früheren Zeit noch vorhandenen, oder auf's neue in sie eingedrungenen heidnischen Elemente in ihren sichtbarsten Wirkungen sich äusserten. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man die

---

1) Vgl. Eusebius Vita Constant. 4, 54. Augustin in Evang. Joh. Tract. 25. Chrysostomus Hom. 26. in 2 Cor.

christliche Sittlichkeit der Periode wenigstens bei der grossen Masse ihrem vorherrschenden Charakter nach geradezu als die rohe Sinnlichkeit des Heidenthums bezeichnet. So gross die Zähigkeit war, mit welcher die Anhänger des Heidenthums an demselben auch dann noch festhielten, als es durch das Christenthum schon völlig entwurzelt war, so gross war auch die Gewalt, welche innerhalb der christlichen Kirche die Gewohnheiten der heidnischen Sitte auf das christliche Volksleben ausübten. Es unterschied sich so wenig von dem heidnischen, dass Augustin Heiden die Aufforderung, sich zur christlichen Kirche zu bekennen, mit den Worten erwiedern lassen konnte: „Wozu sollen wir Götter verlassen, welche die Christen selbst mit uns verehren?" [1]) So konnte man fragen, wenn, wie diess besonders in der afrikanischen Kirche geschah, die Festtage der Märtyrer mit heidnischen Gelagen gefeiert wurden. Nicht anders war es in Rom, wo der Geist des Heidenthums auch auf die Christen einen so mächtigen Einfluss ausübte, dass Leo der Gr. auch in dieser Beziehung vor der täuschenden Lichtgestalt des alten Feindes nicht ernstlich genug warnen konnte. Man glaubte an die sühnende Macht der Dämonen, den Einfluss der Gestirne, und verband sogar geradezu heidnische Culte mit dem christlichen Gottesdienst. Es gab in Rom, wie Leo sagt, Christen, welche, ehe sie in die Basilika des heil. Petrus eintraten, zuvor der aufgehenden Sonne ihre Verehrung bezeugten [2]). In welchem Grade alle Arten der heidnischen Unzucht in Gallien, Spanien, Afrika und in andern Ländern auch unter den Christen die herrschende Sitte waren, ist besonders aus den Schilderungen Salvian's zu sehen [3]). Auch in der für das heidnische Volksleben so charakteristischen Freude an öffentlichen Schauspielen, vor welchen Tertullian die Christen so ernstlich gewarnt hatte, standen die jetzigen Christen den Heiden nicht nach. Salvian entwirft auch davon ein sehr lebendiges Gemälde [4]), dessen

1) Sermo 62, 6.

2) Sermo 27. Ed. Baller. — *Quod fieri partim ignorantiae vitio, partim paganitatis spiritu multum tabescimus et dolemus.*

3) De gub. Dei 7, 2—8. 16—22.

4) 6, 4: *Ecce innumera Christianorum millia in spectaculis quotidie rerum turpium commorantur.* C. 7.: *Spernitur Dei templum, ut curratur ad theatrum. Ecclesia vacuatur, circus impletur. Christum in altario dimittimus, ut adulterantes visu impurissimo oculos ludicrorum turpium fornicatione pascamus.*

Wahrheit durch andere Nachrichten hinlänglich bestätigt wird. In Afrika musste durch Concilien, wie das zweite afrikanische vom Jahr 401, eingeschärft werden, dass die Schauspiele auf dem Theater und andere öffentliche Spiele nicht an den christlichen Festtagen gehalten werden, damit nicht an einem Feste, wie das der Auferstehung, das Volk, statt in die Kirche, in den Circus komme. Nirgends zeigte sich auch so deutlich, wie an dieser unersättlichen Schaulust, wie wenig selbst die erschütterndsten Zeitereignisse einen ernsteren Eindruck auf das entsittlichte Volk machen konnten. So bald es nur seine circensischen Spiele hatte, war selbst das grösste öffentliche Unglück vergessen [1]). In Antiochien hatte Chrysostomus zu rügen, dass das Volk seine theatralischen Gewohnheiten auch in die christlichen Versammlungen mitbrachte, dass es, statt durch die christliche Predigt sich erbauen und ermahnen zu lassen, nur auf die Gelegenheit zu theatralischen Beifallsbezeugungen gespannt war, und so auch in der Kirche nur wie im Theater sass [2]). So war es immer wieder derselbe heidnische Sinn, der bei der grossen Menge der Christen sich auf die verschiedenste Weise äusserte und keinen Zweifel darüber lassen kann, auf welcher niedrigen Stufe die christliche Sittlichkeit jener Zeiten stand, und wie wenig noch der ernstere sittliche Geist des Christenthums in den Gemüthern Wurzel gefasst hatte.

Solchen Erscheinungen konnte die Kirche um so weniger entgegenwirken, je mehr ihre sittliche Kraft durch die vorherrschende Richtung auf das Dogmatische, Rituelle und Hierarchische gebunden war. Je genauer man das Dogma nach allen seinen Theilen zu fixiren suchte, und je ernstlicher man darauf drang, dass nichts, was nicht durch die öffentliche Auktorität der Kirche festgestellt war, als rechtglaubige Wahrheit galt, um so grösseren Werth legte man nicht auf das, was man zu thun, sondern nur auf das, was man zu glauben hatte. Das ganze Wesen des Christenthums setzte man so auf der einen Seite in die dogmatischen Begriffe und Bestimmungen, die als die orthodoxe Lehre aufgestellt waren, auf der andern in die unbedingt glaubige Annahme derselben. Das erste Erforderniss und

1) Vgl. Salvian 6, 12. Aug. de civ. Dei 1, 32. Leo, Sermo 84.

2) Vgl. Neander, der heil. Chrysostomus und die Kirche des Orients seiner Zeit. I. S. 118. 320 f. 327 f.

die absolute Voraussetzung eines ächt christlichen Verhaltens war, das zu glauben, was die Kirche lehrte, und je grösser mehr und mehr die Reihe der Dogmen und Bestimmungen wurde, welche die Kirche zu Glaubensartikeln machte, um so mehr schien der Christ schon mit demjenigen, was er zu glauben hatte, seinen Christenberuf zu erfüllen. So sehr freilich konnte das Glauben nicht das Einzige sein, was von dem Christen verlangt wurde, dass es neben dem Glauben nicht auch so Manches gab, was der Christ zu thun hatte. Aber welcher Art war dieses Thun? Dieselbe Kirche, welche dem Christen vorschrieb, was er zu glauben hatte, bestimmte auch, was er thun sollte. Sieht man nun auch vorerst noch ganz von der materiellen Beschaffenheit dessen ab, worin das Thun des Christen bestand; so ist schon diess für den sittlichen Charakter der Zeit sehr bezeichnend, dass es überhaupt nur die Auktorität ist, durch welche das sittliche Verhalten bestimmt wird. Die Auktorität der Kirche ist es, von welcher jeder Einzelne in seinem sittlichen Thun und Verhalten abhängt, und der ganze Werth desselben besteht nur darin, dass die Vorschriften und Satzungen der Kirche auf die von ihr vorgeschriebene Weise befolgt werden. Je abhängiger das sittliche Handeln von einer äussern Auktorität ist, um so mehr fehlt es an der innern sittlichen Selbstbestimmung, das ganze Thun und Handeln erhält einen äusserlichen gesetzlichen Charakter, es kommt nicht sowohl darauf an, wie und mit welcher Gesinnung etwas geschieht, als vielmehr nur, dass es geschieht und der gegebenen Vorschrift die bestimmte äussere Handlung entspricht. Wie überhaupt der ganze Zug der Zeit dahin ging, dass das Christenthum sich zur Kirche verkörperte, und in der Kirche zu einem organisch gegliederten System sich gestaltete, in welchem der Einzelne durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen bestimmt wurde, so erhielt auch das sittliche Thun und Verhalten seine bestimmte Form durch die Kirche. Die Kirche ist das den Einzelnen bestimmende Princip, in ihr liegen die Motive und Zwecke seines Handelns, jeder Einzelne ist ein sittliches Subject nicht in sich selbst und für sich selbst, sondern nur sofern er ein Glied und Organ der Kirche ist, und in ihm, wie in allen Andern, die Idee der Kirche sich realisirt. Da aber der Mensch überhaupt ein sittliches Subject nur insofern ist, als er das Princip seines Handelns nicht ausser sich, sondern in sich hat, so erhellt hieraus von selbst, welche untergeordnete Bedeutung das

Sittliche in einer Periode hatte, in welcher die Kirche, je weiter sie sich entwickelte, um so mehr das absolute, alles bestimmende Princip wurde.

Suchen wir von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus den sittlichen Charakter der vorliegenden Periode noch bestimmter und specieller in's Auge zu fassen, so sind es hauptsächlich folgende Momente, welche in dieser Beziehung in Betracht kommen.

Wie es der Kirche vor allem um das Dogma zu thun ist, so hatte ganz besonders die Periode, von welcher hier die Rede ist, einen überwiegend dogmatischen oder theologischen Charakter, welcher auch auf das sittliche Leben einen sehr bestimmenden Einfluss äusserte. Es kam nicht blos vor allem auf das Glauben an, als das Höchste und Wichtigste, wornach zum Nachtheil für das Praktische der Werth des Menschen beurtheilt wurde, sondern es hatte auch das einseitige Dringen auf die kirchliche Rechtglaubigkeit und die strenge Normirung des ganzen Lebens nach derselben Erscheinungen zur Folge, welche für den sittlichen Geist der Periode sehr charakteristisch sind. Dahin gehört vor allem die maasslose Streitsucht, wie sie besonders in den theologischen Streitigkeiten hervortrat, und durch diese selbst die reichste Nahrung erhielt. Sie war die Folge des Eifers für Orthodoxie, in welchem man, um nur das geltend zu machen und gegen jede abweichende Ansicht zu behaupten, was einmal von der Kirche oder der in der Kirche herrschenden Mehrheit als absolute Wahrheit festgesetzt worden war, sich über alles Andere hinwegsetzte, und um rein dogmatischer Differenzpunkte willen nicht blos alle Rücksichten der christlichen Bruderliebe, sondern selbst der Humanität so sehr aus dem Auge verlor, dass selbst Heiden an dem leidenschaftlichen feindlichen Hass, mit welchem Christen gegen Christen wütheten, den grössten Anstoss nahmen. Der heidnische Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus sagt, der Kaiser Julian habe, als unter seiner Regierung alle christlichen Parteien einander gleich standen, keine als die von dem Kaiser begünstigte etwas vor den andern voraus hatte, so wenig einen einmüthigen Widerstand zu befürchten gehabt, dass die grössere Freiheit vielmehr nur ihre Uneinigkeit und Streitsucht vermehrte; es sei ja eine bekannte Erfahrung, dass es keine so menschenfeindliche Thiere gebe, als die Christen gewöhnlich in ihrer Todfeindschaft gegen einander seien. Julian habe öfters gesagt: höret mich,

welchen doch die Alemannen und Franken gehört haben![1]) Welche Belege geben dafür so manche Scenen auf Synoden besonders, die nicht selten der Schauplatz tumultuarischer Auftritte und aller Ausbrüche der zügellosesten Leidenschaft waren, und so manche Handlungen ehrgeiziger, anmaassender, ränkesüchtiger, gewaltthätiger Bischöfe, deren öffentliches Leben und Wirken eher von allem Andern zeugte, als von einer durch die Grundsätze des Christenthums geleiteten Handlungsweise. Selbst solchen Häuptern der Kirche, welche wegen der Festigkeit und Standhaftigkeit, mit welcher sie für die Sache der Kirche kämpften und ihr die grössten Opfer brachten, der Gegenstand allgemeiner Bewunderung wurden, hängt der allgemeine Fehler der Zeit, die Ueberschätzung des Dogmatischen und die daraus hervorgehende Unfähigkeit zu einer unparteiischen, gerechten und billigen Beurtheilung Andersdenkender in so hohem Grade an, dass dadurch die sittliche Achtung selbst gegen die Persönlichkeit eines Athanasius sehr geschwächt werden muss. Je ausschliesslicher das Dogma und die dogmatische Rechtglaubigkeit der absolute Maasstab für alles Andere ist, um so weniger ist es möglich, ein ächt sittliches Urtheil über Andere zu fällen, weil man, um ein solches zu fällen, sich auch auf den Standpunkt Anderer versetzen und sie nach ihrer Subjectivität und den subjectiven Gründen ihrer Ueberzeugung beurtheilen müsste, was schlechthin nicht möglich ist, so lange als absolute Voraussetzung gilt, dass keiner eine andere Ueberzeugung haben kann, als die durch das Dogma der Kirche bestimmte. Das objective Dogma hebt in seiner absoluten Geltung jede subjective Berechtigung des Einzelnen, und somit auch jede die Subjectivität beachtende sittliche Würdigung auf. Unduldsamkeit gegen Andersdenkende ist daher gleichfalls ein allgemeiner Zug der Zeit, und die Spitze derselben ist das Verfahren gegen die Häretiker, das die Kirche schon jetzt zur stehenden Regel zu machen anfing. Notorische Abweichung von der orthodoxen Lehre der katholischen Kirche wurde schon jetzt mit dem Tode bestraft. Die Priscillianisten waren die ersten, welche dieses Schicksal hatten. Noch gab es Kirchenlehrer, welche, wie namentlich der Bischof Martinus von Tours, ein solches Verfahren laut missbilligten, aber

1) L. 22, 5. — *Nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum, expertus.*

schon einem Leo dem Grossen war es nicht zu viel, auch zu solchen Maassregeln zu greifen, damit die Furcht vor der körperlichen Strafe um so wirksamer auf das geistliche Heilmittel zurückwirke [1]).

Was dem Glauben gegenüber, als einem rein theoretischen Fürwahrhalten, das praktische Verhalten betrifft, so gab sich die Abhängigkeit des Einzelnen von der Kirche dadurch kund, dass die Kirche nicht blos die allgemeinen Grundsätze bestimmte, welche dem sittlichen Handeln zu Grunde liegen sollten, sondern auch bestimmte Arten von Handlungen als diejenigen bezeichnete, in welchen vorzugsweise der Werth des christlich-sittlichen Handelns bestehen sollte. Gebet, Fasten und Allmosen galten von jeher als die Hauptgattungen guter Werke. Sie waren nun durch die Auktorität der Kirche so sanktionirt, dass, wenn auch die grössere oder geringere Zahl solcher Werke dem Ermessen des Einzelnen anheimgestellt war, doch niemand für einen wahren Christen gelten konnte, der nicht in jeder Gattung dieser Werke seine christliche Frömmigkeit offenkundig an den Tag legte [2]). Die erste Stelle nahm mit Recht das Gebet ein, aber die Regulirung wenigstens der Gebetsübungen der Mönche nach bestimmten Stunden, gewöhnlich sechs, die sodann zur Siebenzahl der kanonischen Gebetsstunden wurden, konnte nur den Gebetsmechanismus befördern. Das Fasten war nicht mehr frei, sondern an bestimmten Tagen geboten, und die lange Fastenzeit vor Ostern in der Quadragesima sollte sogar eine apostolische Institution sein. Das Allmosengeben diente wenigstens zugleich der christlichen Wohlthätigkeit, wie überhaupt die thätige Sorge für Arme und Leidende, für welche auch besondere Anstalten errichtet wurden, eine der Eigenschaften ist, durch welche die Chri-

---

1) Ep. 15. Selbst Augustin hatte die *lenitas christiana* und die *catholica mansuetudo* noch so weit empfohlen, dass er wenigstens nicht zur Vollziehung der Todesstrafe geschritten wissen wollte. Ep. 100 und 139.

2) Vgl. Aug. Enarr. in Ps. 42. T. IV. S. 482: *Haec justitia hominis in hac vita, jejunium, eleemosyna, oratio. Vis orationem tuam volare ad Deum? Fac illi duas alas, jejunium et eleemosynam.* Vgl. Leo, Sermo 12. c. 4: *tria sunt, quae maxime ad religiosas pertinent actiones, oratio scilicet, jejunium et eleemosyna. — Oratione enim propitiatio Dei quaeritur, Jejunio concupiscentia carnis extinguitur, eleemosynis peccata redimuntur. — Haec triplex observantia omnium virtutum comprehendit effectus — quia in orationibus permanet fides recta, in jejuniis innocens vita, in eleemosynis mens benigna.*

sten zu jeder Zeit sich besonders auszeichneten. Zu diesen Hauptgattungen guter Werke kamen jetzt auch die Wallfahrten zu den heiligen Orten Palästina's hinzu, welche schon im Laufe des vierten Jahrhunderts sehr gewöhnlich wurden. Gleich anfangs verknüpften sich damit so aberglaubische Vorstellungen, dass selbst Augustin der Wunderkraft der aus Jerusalem gebrachten heiligen Erde seinen vollen Glauben schenkte. Doch spendeten noch nicht alle Kirchenlehrer diesen Wallfahrten das gleiche Lob. Gregor von Nyssa [1]) hielt sie nicht nur nicht für geboten, sondern sogar nur für das Merkmal eines am Körperlichen haftenden Sinnes. Hieronymus erklärte es zwar für einen Theil des Glaubens, da, wo die Füsse des Herrn standen, angebetet und gleichsam die frischen Spuren seiner Geburt, seines Kreuzes und Leidens gesehen zu haben, aber er that auch wieder den bekannten Ausspruch, nicht zu Jerusalem gewesen zu sein, sondern zu Jerusalem gut gelebt zu haben, sei das Lobenswerthe [2]). Solche Erinnerungen waren, wie natürlich, nicht vermögend, den Wallfahrten an so heilige Orte die ausgezeichnete Stelle, die sie unter den Werken der christlichen Frömmigkeit einnahmen, auf lange Zeit streitig zu machen. Welche Erweiterung stand überhaupt der ganzen Classifikation der guten Werke noch in Aussicht, sobald nichts für verdienstlicher galt, als was im Interesse der Kirche geschah? Diese Ansicht blickt schon durch, wenn insbesondere Kaiser, welche, wie Constantin und nach ihm so manche andere, nach dem sittlichen Urtheil auf keine Weise eine solche Auszeichnung verdienen konnten, blos darum als die vortrefflichsten, mit allen christlichen Tugenden geschmückten Menschen, als die hochbegünstigten Lieblinge der Gottheit gepriesen werden, weil sie gegen die Kirche und ihre Vorsteher so freigebig und willfährig, als diese wünschen konnten, sich bewiesen haben! Freigebigkeit gegen Gott, d. h. die Kirche, galt als das beste Mittel der Vergebung der Sünden und der sicherste Weg zum Himmel [3]).

---

1) Er schrieb an einen Freund, der ihn darüber befragt hatte, περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα. Opp. 3. S. 651 f.

2) Vgl. Ep. 47 und 13.

3) Diese Art der Verwendung des Reichthums empfiehlt besonders Salvian in seinen vier Büchern an die katholische Kirche *(de avaritia)*. Er hält es für das *primum ac saluberrimum religionis officium*, dass man *saltem moriens universa dispenset*. 3, 1.

Wo der sittliche Werth nicht nach dem Innern der Gesinnung, deren Werth die Kirche als eine unbestimmbare Grösse auf sich beruhen lässt, sondern nach dem äussern werkthätigen Handeln, dessen Leistungen sich quantitativ bemessen lassen, beurtheilt wird, da will sich der Mensch durch seine Werke auch etwas verdienen. Die Lehre vom Verdienst der Werke erhält in der christlichen Sittenlehre eine immer wichtigere Bedeutung. Selbst die augustinische Dogmatik hat dem menschlichen Verdienst die Axt nicht sosehr an die Wurzel gelegt, dass es nicht auch in ihr seine, nur um so berechtigtere Stelle gefunden hätte. Wenn auch nach Augustin von einem menschlichen Verdienst nur die Rede sein kann, sofern die *merita hominum* zugleich *dona Dei* sind, so gibt es doch auch unter diesem Namen menschliche Verdienste und es lässt sich nicht anders denken, als dass beide, die Werke und die Verdienste, immer in dem entsprechenden Verhältniss zu einander stehen. Was man sich aber durch die Werke verdient, ist vor allem die Vergebung der Sünden. Wie die gewöhnlichen Arten der guten Werke der Inbegriff der sittlichen Forderungen sind, welche an jeden, der für einen guten Christen gelten soll, gemacht werden müssen, so können durch sie zunächst die Sünden getilgt werden, welche als Fehler leichterer Art zwar jedem Christen mehr oder minder anhängen, aber so unvermeidlich sie auch scheinen mögen, doch ohne eine besondere Sühne nicht als vergeben betrachtet werden können [1]. Da jedoch das Maass der guten Werke ein sehr verschiedenes sein kann, so darf man auch die Möglichkeit des Verdienstes nicht zu eng begrenzen. Sind Gebete und Fürbitten und besonders Allmosen für die Seelen der Gestorbenen so kräftig, dass sie selbst auf den Zustand nach dem Tode einen mildernden Einfluss haben können, warum sollten sie nicht für die Lebenden selbst auch noch weiter reichen, als blos zur Vergebung ihrer Erlasssünden? Sind die Erlasssünden getilgt, keine Todsünden begangen, so wäre ja noch

1) Vgl. Augustin Sermo 9, 11: *Exercete vos in misericordia, exercete vos in eleemosynis, in jejuniis, in orationibus. His enim purgantur quotidiana peccata, quae non possunt nisi subrepere in animam, propter fragilitatem humanam. — Deus misericors videns nostram fragilitatem posuit contra remedia — eleemosynarum, jejuniorum, orationum: ipsa sunt tria. — Ad illa scelera* (wie die *adulteria*) *non sufficiunt quotidianae eleemosynae, ut ea mundent.* Vgl. De civit. D. 21, 27.

ein Ueberschuss von guten Werken und Verdiensten vorhanden, dessen Nutzen nicht verloren gehen kann. Es kann nicht befremden, dass uns schon im Laufe der Periode der Lehrsatz begegnet, es gebe Verdienste, die nicht blos für die, die sich dieselben durch ihre guten Werke erwerben, vollkommen zureichend sind, sondern auch noch Andern die Vergebung ihrer Sünden verschaffen können, es könne somit das Plus des Einen das Minus eines Andern decken [1]. Es war ja diess im Grunde nur die consequente Folgerung aus der Lehre von der Wirksamkeit der Fürbitten. Hauptsächlich ist es nun aber der Heiligencultus, welcher auch hier eingreift und auf die sittlichen Vorstellungen der Zeit einen nicht unbedeutenden Einfluss hatte. Zum Gegenstand des ihnen erwiesenen Cultus waren sie nur dadurch geworden, dass sie Werke eines ganz besondern Verdienstes vollbracht hatten. Man setzte bei jedem Märtyrer voraus, dass er durch seinen Märtyrertod zum wenigsten die Schuld aller seiner Sünden getilgt habe. Je freier sie aber von eigenen Sünden waren und je reiner von aller Schuld, um so mehr waren sie dazu befähigt, für die Vergebung der Sünden Anderer zu bitten [2]. Eben diess war ja die Hauptursache ihrer so hohen und angelegentlichen Verehrung, und je mehr man von ihrer Fürbitte sich versprach und das Bedürfniss derselben fühlte, um so geneigter war man, ihnen alle Eigenschaften zuzuschreiben, die sie als die beständigen Fürsprecher und Helfer in jeder Noth des Lebens haben mussten. Man hatte so in den Märtyrern eine Classe höherer zwischen Gott und der Welt stehender Wesen, in deren täglicher Anschauung nicht nur vor Augen gestellt war, zu welcher Stufe der Vollkommenheit das Verdienst menschlicher Werke führen könne, sondern auch die Vorstellung sich immer mehr befestigen musste, dass das überwiegende Verdienst der Einen nur dazu da sei, um dem mangelnden der Andern abzuhelfen. Wozu würden alle zusammen eine solche Einheit des Ganzen bilden, wenn sie nicht eine gegenseitig sich ergänzende

---

1) Der Bischof Cäsarius von Arles (von 502—542) ermahnte Hom. 18. Bibl. Patr. max. T. VIII. S. 838 die Christen: *Taliter vos exhibere debetis, fratres, tam sancte et tam juste, tam pie, ut merita vestra non solum vobis sufficere, sed etiam peccantibus aliis in hoc seculo possint veniam impetrare.*

2) Vgl. Ambrosius de viduis c. 9.: *Martyres — possunt pro peccatis orare nostris, qui proprio sanguine etiam si qua habuerunt peccata laverunt. Isti enim sunt Dei martyres, nostri praesules, speculatores vitae actuumque nostrorum.*

Lebensgemeinschaft sein soll? Der Heiligencultus diente so wesentlich dazu, die sittlichen Begriffe noch mehr zu schwächen und abzustumpfen. Er löste das sittliche Verdienst von der immanenten Thätigkeit des sittlichen Subjects ab, und begünstigte die Meinung, man könne ein sittliches Verdienst haben, auch ohne es sich selbst durch sein eigenes Thun erworben zu haben, es sei gleichsam ein Capital, das nur unter verändertem Namen von dem Einen auf den Andern übergehe, und es komme nur darauf an, sich recht arm und bedürftig zu fühlen, um in der Schwachheit seines Fleisches um so gewisser auf die Hülfe Anderer rechnen zu dürfen [1]. In so selbstlosen, des sittlichen Selbstbewusstseins ermangelnden Subjecten war der Nerv der sittlichen Thätigkeit zerschnitten. Gegen diese dem sittlichen Geist des Christenthums so wenig entsprechende Richtung der Zeit hatte schon Pelagius den nachdrücklichsten Widerspruch erhoben; die Verdammung des Pelagianismus bezeichnet daher auch in dieser Beziehung einen entscheidenden Wendepunkt.

2. Das Mönchsleben.

Noch spiegelt sich der sittliche Geist der Zeit in einer Erscheinung ab, welche, aus so verschiedenen Ursachen sie hervorging, doch nur unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden kann, in dem Mönchsleben. Es ist eine eigenthümliche Form des christlich sittlichen Lebens, die auch auf der Voraussetzung einer Verdienstlichkeit beruht, durch die sich der Eine über den Andern erhebt. Glaubte man schon früh, im Interesse der christlichen Sittlichkeit, das eheliche Leben so viel möglich beschränken zu müssen, so war jetzt das Mönchsleben dazu bestimmt, den Grundsatz der Ehelosigkeit in seiner ganzen Strenge zur Ausführung zu bringen. Der Mönch sollte als μόναχος vor allem allein sein, wenn dann aber auch die Einsamkeit seines Lebens sich jeder Art der Beschränkung entledigte, so durfte doch der Mönch nie anders als ehelos leben. Die Ehelosigkeit war also der Vorzug, durch welchen sich das Mönchsleben auf eine höhere Stufe der christlichen Vollkommenheit

---

1) Auch darüber ist schon Ambrosius a. a. O. zu vergl. *Aegri, nisi ad eos aliorum precibus medicus fuerit invitatus, pro se rogare non possunt. Infirma est caro, mens aegra — obsecrandi sunt angeli pro nobis — martyres obsecrandi.*

erhob. Indem man aber mit dem Entschluss zum Mönchsleben nicht blos der Ehe entsagte, sondern es sich überhaupt zur Aufgabe machte, das Fleisch zu bekämpfen, die materiellen Triebe so viel möglich zu unterdrücken, und in strengster Ascese zu leben, verbanden sich mit dem Mönchsleben die Begriffe einer Heiligkeit, welche das gewöhnliche christliche Leben so tief unter sich zurückliess, dass die Mönche den Engeln näher zu stehen schienen als den Menschen [1]. Sehr häufig wurde es Philosophie genannt, um es als Ascese, als praktische Lebensaufgabe, als eine bestimmte, auf das Höhere gerichtete Lebensweise zu bezeichnen. Solange das Mönchsleben einen streng ascetischen Charakter an sich trug und die Bewunderung derer, die sich ihm widmeten, wesentlich durch das bedingt war, wodurch sich der Einzelne vor Andern auszeichnete, gab sich in ihm wenigstens ein höherer Grad sittlicher Energie zu erkennen, obgleich in der Meinung, die christliche Vollkommenheit bestehe vor allem in der Feindschaft gegen das Fleisch, der Losreissung von der Materie, der Flucht aus dem materiellen Leben, nur der alte heidnisch gnostische Gegensatz zwischen Geist und Materie hindurchblickt; sobald aber aus dem Mönchsleben ein eigener, für sich bestehender Stand geworden war, in welchem jeder, der in ihn eintrat, schon durch seinen Eintritt auf einer höhern Stufe der christlichen Vollkommenheit zu stehen schien, war auch diess nur ein neuer Weg zur Verfälschung und Verkehrung der sittlichen Begriffe. Wie wenn die gewöhnlichen Verhältnisse des praktischen Lebens viel zu gering und niedrig wären, um in ihnen die ächt christliche Gesinnungs- und Handlungsweise zu üben, entrückte man das Christenthum dem Kreise, welchen es nach seiner allgemein menschlichen und populären Bestimmung sich am wenigsten beschränken lassen konnte. Die von Anfang an auch innerhalb des Christenthums da und dort hervortretende Meinung, dass es eine doppelte Tugend gebe, eine höhere und niedere, wodurch nur der aristokratische Standesunterschied der alten Welt auch in das sittliche Gebiet des Christenthums verpflanzt wurde, erhielt ihren festesten Haltpunkt durch das Mönchsleben, und die Folge hievon konnte nur sein, dass, je aristokratischer die eine der bei-

1) Man vergl. die darauf sich beziehenden Ausdrücke bei Gieseler 1, 2. S. 238.

den Tugenden sich das vorbehielt, worin der eigentliche Werth der christlichen Tugend bestehen sollte, an die andere, und zwar gerade diejenige, die ihren Wirkungskreis in den allgemeinsten Lebensverhältnissen hatte, ein um so geringerer Maassstab angelegt wurde, welcher jedoch, so gering er auch war, doch immer noch das für den gewöhnlichen Christen zureichende Maass von Tugend enthalten sollte. Mit wie Wenigem konnte man zufrieden sein, wenn man überhaupt einmal eine solche Beschränkung der sittlichen Forderungen zuliess? Und wenn einmal die Tugend als Standessache behandelt wurde, wodurch anders konnten die beiden Tugenden von einander unterschieden werden, als durch Aeusserlichkeiten derselben Art, wie die Standesunterschiede zu sein pflegen? Die Mönche bilden, wie sie auch im Uebrigen sein mögen, eine höhere Classe von Christen, schon darum, weil ihre äussere Lebensweise eine andere ist, als die der übrigen Christen. Die Veräusserlichung aller sittlichen Begriffe hielt seit der Verbreitung des Mönchslebens immer gleichen Schritt mit der weitern Ausbildung desselben.

Seinen Ursprung nahm das Mönchsleben aus der in der alten Welt so weit verbreiteten, mit der dualistischen Weltansicht auf's engste zusammenhängenden ascetischen Lebensweise. Die ägyptischen Therapeuten insbesondere waren eine ganz gleiche Erscheinung, wie schon die alten Kirchenlehrer richtig bemerkten, wenn sie auch darin irrten, dass sie wegen dieser Aehnlichkeit die Therapeuten selbst zu christlichen Mönchen machten. Wie Aegypten von Alters her ein für die ascetische Lebensansicht und Lebensweise vorzugsweise empfängliches und geeignetes Land war, so wurde es auch das Vaterland des christlichen Mönchslebens. Doch gaben erst die Christenverfolgungen den äussern Anlass zur Entstehung des christlichen Mönchslebens. Viele flüchteten sich in die Wüste, und manche befreundeten sich sodann so mit der Einsamkeit in ihr, dass sie nur in ihr ein wahrhaft enthaltsames, von der Welt abgeschiedenes Leben führen zu können glaubten. Als solche Einsiedler machten sich besonders Antonius und Paulus von Thebä bekannt. Der letztere hatte noch länger als der erstere, schon seit der Verfolgung unter Decius, in der Wüste gelebt, gleichwohl gilt Antonius vorzugsweise als der Vater des Mönchslebens; in der That vereinigte er in noch höherem Grade als Paulus, wenigstens nach der Beschreibung, welche Athanasius von seinem Leben verfasst haben

soll, alle Züge in sich, die ihn zum ächten Prototyp und Stammvater des gesammten, so weit verzweigten Mönchsgeschlechts machten [1]). In der Einsamkeit der Wüste hätte jedoch das Mönchsleben nie zu der Bedeutung gelangen können, die ihm in der christlichen Kirche bestimmt war. Zwar war es auch in der Wüste, als so Viele sich dahin begaben, nicht mehr so einsam, schon an Antonius soll sich ein Verein von Einsiedlern angeschlossen haben, der Stifter des gemeinsamen Mönchslebens aber wurde Pachomius, welcher auf der Nilinsel Tabenna um das J. 340 eine gemeinsame Mönchswohnung, ein κοινόβιον, errichtete und schon den ersten Entwurf einer Mönchsregel gemacht haben soll. Seitdem verbreitete sich das Mönchsleben

1) Zu diesen stehenden Zügen gehört insbesondere auch alles, was die Mönche durch die unendlich mannigfaltigen und alles menschliche Maass übersteigenden Versuchungen und Angriffe des Teufels und der Dämonen fort und fort zu leiden hatten. Es ist unglaublich, welchen Weltlärm die Dämonen überall da am meisten machen, wo der heil. Antonius in seinen frömmsten Andachtsübungen begriffen ist. Vgl. die Vita Ant. c. 8. 9. 11. 23 f. 51. 53. So war es auch in der Folge immer. Je ausgezeichneter ein Mönch durch seine Heiligkeit und seine mönchische Wirksamkeit ist, um so mehr wird er vom Teufel und seinem ganzen Reich angefeindet. Welche Noth hatte der heil. Benedict, das Stammkloster seines Ordens zu gründen, welche Kämpfe gegen die Dämonen musste der heil. Martinus bestehen! Wenn Rückert Culturgesch. 2. S. 232 bei der Erwähnung des heil. Martinus bemerkt, sein Verhalten gegen den Teufel streife noch nirgends an die Stimmung an, die man Humor nennen dürfe, so möchte gerade der aus Sulpicius Severus de vita Martini c. 21. über den heil. Martinus angeführte Zug: *diabolum tam conspicabilem et subjectum oculis habuit, — ut qualibet imagine ab eo videretur, quod cum diabolus sciret, se effugere non posse, conviciis eum urgebat frequenter*, eher das Gegentheil andeuten. Wer den Teufel so genau kennt, steht schon auf einem so familiären Fusse mit ihm, dass jeder von beiden wohl weiss, woran er mit dem andern ist. Auch das ist ein bemerkenswerther Uebergang aus der alten Zeit in die mittlere, dass an die Stelle der Dämonen in der Folge immer mehr vorzugsweise der Teufel selbst in eigener Person tritt. Die alte heidnische Anschauungsweise lebte darin noch fort, dass man statt der alten Götter überall Dämonen sah. Dieser steten dämonischen Umgebung, die das christliche Gemüth zu keiner Ruhe kommen liess, musste sich das christliche Bewusstsein erst entschlagen, um in dem christlichen Teufel wenigstens nur diesen Einen statt der unendlich vielen zum Widersacher zu haben, und mit diesem sich um so eher zurechtzufinden. Hat Athanasius wirklich die Vita Antonii verfasst, so ist sie ein um so bemerkenswertherer Beweis der grossen Macht, mit welcher diese Dämonenwelt die ganze christliche Weltansicht beherrschte.

immer weiter, nicht blos in Aegypten, wo besonders auf dem nitrischen Berge und in der benachbarten sketischen Wüste zahlreiche Mönchsgesellschaften ihren Sitz hatten, sondern auch im Orient, besonders in Palästina, in Syrien, Armenien und andern Ländern. Wie eine geistige Krankheit griff die Liebe zu der neuen Lebensweise um sich. Die Beweggründe waren wie natürlich bei den Einzelnen sehr verschieden, edlerer und unedlerer Art; im Allgemeinen aber lag in einem sittlich so erschlafften Zeitalter der grösste Reiz in einer Lebensweise, welche Frömmigkeit und Müssiggang in einem so schönen Bunde vereinigte. In dem gemeinsamen Mönchsleben hatte die Ueberspannung, mit welcher Einsiedler, oder Anachoreten, sich der Ascese widmeten und auch noch durch Selbstpeinigungen verschiedener Art die nicht selten ebendadurch nur noch mehr aufgeregten Triebe ihres Fleisches zu unterdrücken suchten, schon nachgelassen, man war schon kühler und nüchterner, und es war schon der erste Anfang einer Organisation des Mönchlebens, dass man wenigstens zusammenwohnte; je mehr sich aber dadurch das Mönchsleben wieder dem gewöhnlichen Leben zu nähern anfing, um so mehr drohten die Uebel des Müssiggangs. Alle besonnenen Beförderer des Mönchslebens suchten hauptsächlich dagegen Vorsorge zu treffen und die Mönche so viel möglich auch wieder für die Zwecke des praktischen Lebens zu benützen. Als Basilius der Gr. zuerst in der Nähe einer Stadt, bei Cäsarea in Kappadocien, seine Mönchsgesellschaft gründete, hatte er dabei die Absicht, das Mönchsleben dem geselligen bürgerlichen Leben näher zu bringen, damit keine Scheidewand wäre, sondern jede der beiden Lebensweisen heilsam auf die andere einwirke [1]. Er wollte durch die Mönche zunächst dem Arianismus unter dem Volke entgegenwirken. Für solche Zwecke wurden seitdem die Mönche sehr häufig gebraucht. Sie waren unter Theodosius I. sehr thätig zur gewaltsamen Zerstörung des Heidenthums und liessen sich in den theologischen und kirchlichen Streitigkeiten von Parteihäuptern, wie namentlich Theophilus, Cyrillus, Dioskur, die alexandrinische Bischöfe, in ihrem Kampfe mit den Nebenbuhlern in Constantinopel waren, sehr willig

---

1) Gregor von Nazianz hebt in der Orat. XX, der Lobrede auf Basilius, diess besondes hervor — ἵνα μήτε τὸ φιλόσοφον ἀκοινώνητον ᾖ, μήτε τὸ πρακτικὸν ἀφιλόσοφον.

zur Durchführung ihrer Plane gebrauchen; überhaupt hatte sie immer jeder auf seiner Seite, welcher ihren Fanatismus, ihren Aberglauben, ihr Interesse für alles Excentrische und Abenteuerliche, ihren Standesgeist, ihre Popularität, ihren Einfluss auf das Volk und die Vornehmen für sich zu gewinnen wusste. Es ist diess jedoch die am wenigsten vortheilhafte Seite ihrer Wirksamkeit. Basilius, wie auch schon Athanasius, erkannte zuerst die grosse Brauchbarkeit der Mönche für solche Zwecke. Wie er aber überhaupt durch praktischen Sinn sich sehr auszeichnete, so liess er es sich besonders auch angelegen sein, die Mönche an Arbeitsamkeit und eine geordnete Thätigkeit zu gewöhnen. In den dem Basilius zugeschriebenen Mönchsregeln wird den Mönchen hauptsächlich die Beschäftigung mit einem nützlichen, den gewöhnlichen Lebensbedürfnissen dienenden Gewerbe empfohlen, nur sollen es solche Gewerbe sein, die sie nicht nöthigen, sich zu sehr von einander zu entfernen, sowohl bei den Arbeiten selbst, als bei dem Verkauf ihrer Arbeiten, wie die der Weber, Schuster [1].

Im Orient, wo das Mönchsleben entstand und zuerst emporkam, und in dem ersten Feuer der Schwärmerei, mit welcher es ergriffen wurde, die lebhafteste Bewegung erregte, trat es gleich anfangs in den verschiedensten Formen und Erscheinungen auf. Die Mönche theilten sich nicht blos in die beiden Hauptclassen der eigentlichen μόναχοι, der Eremiten, oder Anachoreten, und der Cönobiten, sondern das Mönchsleben erscheint auch sonst in verschiedenen Arten und Abarten. Viele gefielen sich in Uebertreibungen,

1) Man vergl. hierüber auch Augustin de moribus eccles. cathol. 1, 31, wo in der lobpreisenden Schilderung des Mönchslebens auch gesagt wird: *Operantur manibus ea, quibus et corpus pasci possit et a Deo mens impediri non possit. Opus autem suum tradunt eis, quos decanos vocant, eo quod sint denis praepositi, ut neminem illorum cura sui corporis tangat, neque in cibo, neque in vestimento, neque si quid aliud opus est, vel quotidianae necessitati vel mutatae, ut assolet, valetudini. Illi autem decani cura magna sollicitudine omnia disponentes et praesto facientes quidquid illa vita propter imbecillitatem corporis postulat, rationem tamen etiam ipsi reddunt uni, quem patrem appellant.* Auch von den *feminae Deo sollicite casteque servientes* wird gesagt, dass sie *lanificio corpus exercent atque sustentant, vestesque ipsas fratribus tradunt, ab iis invicem quod victui opus est, resumentes.* Gegen die Arbeitsscheu der Mönche schrieb Augustin seine Schrift de opere monachorum. Nach Chrysostomus (Neander a. a. O. 1. S. 80) beschäftigten sich auch schon griechische Mönche mit der Verfertigung von Bücherabschriften.

Abenteuerlichkeiten, Selbstpeinigungen der seltsamsten Art, und da überhaupt eine so neue und so rasch sich verbreitende Erscheinung nicht sogleich in einen geordneten Gang und eine den übrigen Verhältnissen des kirchlichen Lebens angemessene Form gebracht werden konnte, so fehlte es in kurzer Zeit nicht an Auswüchsen und Entartungen. So gross daher auch die Bewunderung ist, welche die angesehensten Kirchenlehrer der Heiligkeit des Mönchslebens schenkten und so Vieles sie zum Lobe desselben zu sagen wussten, so gab es doch schon im vierten und fünften Jahrhundert so Manches, was selbst die Freunde und Verehrer nur bedauern und tadeln konnten, wie z. B. der fromme Mönch Nilus, der Schüler des Chrysostomus, das unordentliche Herumlaufen der Mönche, wodurch alle Städte und Dörfer belästigt werden, nicht genug beklagen konnte [1]).

Im Occident nahm das Mönchsleben einen andern Gang. Es erhielt hier erst durch die mit der Schwärmerei des Orients sehr contrastirende Ruhe und Besonnenheit, mit welcher man es aufnahm, und durch den dem Occident überhaupt eigenthümlichen kirchlich praktischen Sinn, diejenige Organisation, die das Interesse der Kirche erforderte, wenn diese neue Form des kirchlichen Lebens in das sich entwickelnde kirchliche System hineinpassen sollte. Als der Occident zuerst durch die Mönche im Gefolge des verbannten Athanasius mit der neuen Erscheinung bekannt wurde, fiel sie noch als etwas Fremdartiges auf, es dauerte jedoch nicht lange, bis das Mönchsleben durch die Empfehlung und Beförderung eines Ambrosius zu Mailand, eines Hieronymus in Rom, des Martinus zu Pictavium und Turonum, des Honoratus auf der Insel Lerina, des Johannes Cassianus in Massilia, und des Augustin in Afrika auch im Occident einheimisch wurde. Gleichwohl blieb alles, was durch solche Bestrebungen für das auch im Occident noch zu wenig geregelte und daher auch noch manchem Tadel ausgesetzte Mönchsleben geschah, weit zurück gegen das Epoche machende Verdienst Benedicts von Nursia, dessen in der Folge so einflussreich und berühmt gewordener Orden schon durch seinen Namen das sprechendste Zeugniss für die hohe Bedeutung gibt, welche er überhaupt in der Geschichte des Mönchslebens hat. Die Mönchsregel, welche

1) Vergl. Neander, der heil. Chrysostomus 2. S. 108 f.

er für das von ihm in Campanien zu *Monte Cassino* gegründete Stammkloster der Benedictiner, das *monasterium Cassinense,* im Jahr 529 entwarf, war so zweckmässig eingerichtet, dass sie von selbst die Grundlage und Norm jeder andern Verbindung dieser Art werden musste. Wie sie auf der einen Seite durch die Strenge ihrer Grundsätze dem Mönchsleben seine festere und bestimmtere Gestalt zu geben suchte, so war sie auf der andern zugleich darauf bedacht, ihre Befolgung durch angemessene Milde um so praktischer zu machen. Die Vorsteher der Verbindung waren der einstimmig, oder von dem bessern Theil gewählte Abbas, der von diesem aufgestellte Präpositus und die unter diesem stehenden Decane, welche, wenn die Gesellschaft grösser war, die Aufsicht über die Decanien führten. Alles, was von jedem neueintretenden Mitglied verlangt wurde, begriffen die drei Grundsätze in sich, durch welche man sich zur *stabilitas, conversio morum* und *obedientia coram Deo et sanctis ejus* verpflichtete. Der Eintritt in die Verbindung sollte vor allem ein bindendes Gelübde sein, damit der gefasste Entschluss um so ernster erwogen, und die Veranlassung, das Kloster zu verlassen, von vorn herein abgeschnitten wäre. Daher sollte die Aufnahme erst nach vorangegangener Probezeit geschehen, nachdem jeder hinlänglich Gelegenheit gehabt hat, sich selbst zu prüfen, ob er das Geforderte zu leisten vermöge, und sich selbst mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass das einmal übernommene Gelübde ein unwiderrufliches sei. Für denselben Zweck war der Akt der Aufnahme mit gewissen Feierlichkeiten verbunden. Der aufzunehmende Novitius musste unter Anrufung der Heiligen, deren Reliquien im Kloster waren, und in Gegenwart des Abts das von ihm, wenn er schreiben konnte, eigenhändig geschriebene Versprechen mit eigener Hand auf den Altar der Klosterkirche niederlegen. Das Gelübde der *stabilitas* stand als das wichtigste voran, da das Mönchsgelübde selbst als ein vor Gott abgelegtes seine ganze Bedeutung nur darin hatte, dass es für immer galt. Wer es nicht mit diesem Bewusstsein und Vorsatz leistete, konnte gar nicht als Mitglied der Verbindung betrachtet werden. Auf das Gelübde der *stabilitas* folgte das der *conversio morum,* das Versprechen, dass man in allem Einzelnen die durch die Ordensregel vorgeschriebene Lebensordnung befolgen und als Mönch ein anderer Mensch als bisher werden wolle. Ein Hauptvorzug der Regel Benedicts war, dass sie

den Mönchen neben den geistlichen Uebungen, den für die *lectio divina* bestimmten Stunden und den sieben kanonischen Gebetsstunden, nach dem Grundsatz, dass Müssiggang der Todfeind der Seele sei, Handarbeit, selbst schwerere Feldarbeiten zur Pflicht machte. Damit jede Veranlassung zum Vagiren und Aufenthalt ausserhalb des Klosters so viel möglich abgeschnitten wäre, sollte jedes Kloster so eingerichtet sein, dass es mit allem, was zu seinen Bedürfnissen gehörte, selbst versehen war, und alle nöthigen Handwerke und Künste in ihm selbst geübt werden konnten. Das dritte Gelübde verpflichtete die Mönche noch besonders zum unbedingten, unverzüglichen Gehorsam gegen die Befehle der Obern. Sowie von einem der Obern etwas befohlen war, sollte es, wie wenn es ein göttlicher Befehl wäre, augenblicklich vollzogen werden. Die *obedientia sine mora* war der *primus humilitatis gradus*, wodurch der Mönch bezeugte, dass ihm nichts lieber sei, als Christus, mochte nun das Motiv seines Gehorsams der heilige Dienst sein, welchen er gelobt hatte, oder die Furcht vor der Hölle, oder die Glorie des ewigen Lebens. Aus dieser letztern Bestimmung, welcher zufolge die Mönche ihre Obern als Stellvertreter Gottes und Christi anzusehen hatten, ist noch besonders zu sehen, wie sich in dem nach der Regel Benedicts organisirten Mönchsleben im Grunde eine neue Kirche innerhalb der schon bestehenden bildete. Jeder Mönchsverein dieser Art war im Kleinen dasselbe was die Kirche im Grossen war. Er beruhte auf demselben Princip und demselben Abhängigkeitsverhältniss; was der Bischof für seine Gemeinde war, war der Abt für sein Kloster. Es war auch hier eine Form des kirchlichen Lebens gegeben, die in ihrer Grundlage immer dieselbe blieb, und doch einer unendlichen Erweiterung fähig war. Der Unterschied war nur, dass dieser neue Lebenskreis in demselben Verhältniss, in welchem er enger begrenzt war, auf einer höhern Stufe der christlichen Vollkommenheit stehen sollte. Wie ferner die Möglichkeit des geschichtlichen Bestehens der Kirche gleich anfangs dadurch bedingt war, dass sie von ihrem ursprünglichen Rigorismus mehr oder minder nachliess und bis zu einem gewissen Grade mit der Welt sich aussöhnte, so hatte Benedict auch darin das Zweckmässige getroffen, dass er an die Lebensweise seiner Mönche keine zu strenge Forderungen machte. Die milde Nachsicht der Regel trug ebenso sehr als die Strenge und Zweckmässigkeit der Grundsätze,

durch welche das Mönchsleben seine feste Haltung und Consistenz erhielt, zu ihrer weiten Verbreitung bei. Indem beinahe jede neue Mönchsgesellschaft nach dieser Regel sich richtete, kam dadurch eine Gleichförmigkeit und Einheit in das Mönchsleben, welche die Mönche nach der Regel Benedicts von selbst zum ersten Orden machte. Und welchen wichtigen, weithin wirkenden Einfluss hatte diese Ordensregel schon dadurch, dass an ihr die damals noch so undisciplinirte Welt zuerst wieder sah, welche Elemente einer Wiedergeburt des geselligen Lebens Ordnung, Arbeitsamkeit, Gehorsam und Unterordnung sind, und zu welchen Früchten sie gedeihen. Es ist bekannt, welche Verdienste die Benedictiner um die allgemeine Cultur von der untern Sphäre der Anbauung des Landes bis hinauf zur höchsten Pflege der Wissenschaften sich erwarben. Gerade dieses letztere aber, das der schönste Theil des Ruhmes der Benedictiner ist, hatte Benedict selbst in seiner Regel noch nicht vorgesehen. Es ist diess vorzugsweise das Verdienst Cassiodor's, welcher in einem von ihm in Unteritalien angelegten Kloster, in das er sich selbst im Jahr 538 zurückzog, die Mönche auch dazu anhielt, sich mit den Wissenschaften zu beschäftigen, und zwar nicht blos mit der heil. Schrift und den Werken der Kirchenväter, sondern auch mit den Schriften der weltlichen Literatur, wobei er zugleich auch Anweisung zur Verfertigung von Bücherabschriften gab. Derselbe Stand, welcher schon in seinem ersten Stifter Verachtung der Gelehrsamkeit zu seinem Wahlspruch machen zu wollen schien, war es so, durch dessen Hand die wichtigsten literarischen Schätze der alten Welt auf die Nachwelt übergingen.

Was noch weiter zur Charakteristik des Mönchslebens zu sagen ist, lässt sich am einfachsten an den zuvor hervorgehobenen Gesichtspunkt anknüpfen, dass es nur auf einem enger begrenzten Gebiet dasselbe in sich darstellt, was die Kirche überhaupt ist. Eben darum aber, weil sich hier alles enger zusammenzieht, ist es auch intensiver und concentrirter. Alle Mängel und Vorzüge der Kirche trägt auch das Mönchsleben an sich, nur in gesteigertem Grade. Wie die Aeusserlichkeit der sittlichen Begriffe in ihm besonders hervortritt, ist schon gezeigt. Aber auch die Lichtseite der Kirche stellt sich in ihm um so heller dar [1]. Gehört es zum Charakter des Chri-

1) Eine sehr ideale Schilderung des griechischen Mönchslebens mit Zü-

stenthums überhaupt, dass es alle seine Bekenner durch das Band der innigsten Gemeinschaft mit einander verknüpft und alles, was die Menschen äusserlich von einander trennt, so viel möglich aufzuheben sucht, so ist diess eine specielle Eigenthümlichkeit des Mönchslebens. Sind die Christen überhaupt in ihrem gegenseitigen Verhältniss Brüder, so sind es ganz besonders die Mönche, sie eigneten sich vorzugsweise für ihre Gemeinschaft diesen Namen an, und wenn auch der Organismus ihres Vereins auf dem Grundsatz der strengsten Unterordnung beruhte, so war doch sonst in allem Andern eine solche Gleichheit der Verhältnisse, dass selbst der Unterschied des Mein und Dein aus dem Kreise ihres geselligen Lebens verschwand. Das Mönchsleben sollte daher nach der Anschauung seiner ersten Begründer nur die Fortsetzung und Erneuerung jener innigen, auf jeden eigenen Besitz verzichtenden Lebensgemeinschaft sein, in welcher die apostolische Kirche die ersten Christen in sich vereinigt hatte, die aber nach der Erkaltung des apostolischen Eifers und der so grossen Erweiterung der Kirche nicht in der Gesammtheit der Christen, sondern nur in einem engeren Kreise sich fortpflanzen konnte [1]). Wie das Christenthum ungeachtet der aristokratischen Grundsätze und Einrichtungen, die es in seiner kirchlichen Organisation in sich aufnahm, doch jenes ursprüngliche Gesammtbewusstsein und Gleichheitsprincip nie ganz verläugnen konnte, so hat sich derselbe urchristliche Gemeingeist, vor welchem alle Standesunterschiede ihre Bedeutung verloren, ganz besonders dem Mönchsleben eingepflanzt. Nirgends waren Hohe und Niedrige, Reiche und Arme, Freie und Sklaven so sehr in allem einander gleich, wie hier, wo mit der *conversio morum* jeder aufhörte zu sein, was er bisher war, und nur das sein sollte, wozu ihn seine Klosterregel verpflichtete. Das Mönchsleben trug so wesent-

---

gen, die auch an Philo's Therapeuten erinnern, gibt Chrysostomus, vgl. Neander, der heil. Chrysost. I. S. 88 f.

1) Vgl. Hieronymus Catal. c. 11. Cassian Collat. 18, 5.: *Coenobitarum disciplina a tempore praedicationis apostolicae sumsit exordium. Nam talis extitit in Hierosolymis omnis illa credentium multitudo* (Apg. 4, 32—35). *Sed cum post Apostolorum excessum tepescere coepisset credentium multitudo — hi, quibus adhuc apostolicus inerat fervor, memores illius pristinae perfectionis — ea, quae ab apostolis per universum corpus ecclesiae generaliter meminerant instituta, privatim ac peculiariter exercere coeperunt.*

lich dazu bei, die Schranken des socialen Lebens zu erweitern und zu durchbrechen. In engem Zusammenhang steht damit die ächtchristliche Sympathie, die alle geistlichen und leiblichen Bedürfnisse der Menschheit unter den Mönchen fanden. Mönche waren die Berather in allen geistlichen Angelegenheiten, man wandte sich an sie um Trost und Hülfe, liess sich von ihnen ihren Segen ertheilen, ehrte sie als geistliche Väter [1]), und es gab immer Einzelne, die das allgemeinste Vertrauen genossen und von allen Ständen hochverehrt wurden. Auch keine leibliche, das Mitgefühl ansprechende Noth gab es, bei welcher nicht Mönche die thätigste Unterstützung geleistet hätten. Wohlthätigkeitssinn und Gastfreundschaft waren schon damals die schönsten Eigenschaften der Mönchsvereine. Mönche waren es auch, deren Theilnahme zuerst die am meisten gedrückte Classe der bürgerlichen Gesellschaft erweckte, der Stand der Sklaven. Der Mönch Nilus nannte ihre Dienstbarkeit eine die Gemeinschaft der Natur zerschneidende Herrschergewalt, und unter die Werke christlicher Frömmigkeit rechnete er namentlich auch das Loskaufen der Sklaven aus der Knechtschaft bei einem grausamen Herrn [2]). Selbst das damals noch immer so sehr vernachlässigte Erziehungswesen zog schon die Aufmerksamkeit der Verfasser der ersten Mönchsregeln auf sich, und es lag nicht ausserhalb ihres Gesichtskreises, in den Klöstern auch Erziehungsanstalten und Schulen für die einem Kloster übergebenen Kinder (die *pueri oblati*) zu errichten [3]). Gibt sich in allen Zügen dieser Art der ächt humane, für alle Bedürfnisse der Menschheit gleich empfängliche Geist des Christenthums zu erkennen, so kann auch dem Mönchsleben das Verdienst nicht abgesprochen werden, dieses Bewusstsein des allgemeinen Christenbe-

---

1) *Patres* wurden daher auch die Mönche genannt, nach derselben Anschauung eines Pietätsverhältnisses, nach welcher auch der Vorsteher einer Mönchsgesellschaft Abbas hiess.

2) Vgl. Neander, Kirchengesch. Bd. III. S. 487. Man vergleiche damit die humane Gesinnung, mit welcher der sonst mönchisch beschränkte Gregor I. bei der Freilassung zweier Sklaven sich äussert Ep. 6, 12: *Quum redemtor noster, totius conditor creaturae, ad hoc propitiatus humanam voluerit carnem assumere, ut divinitatis suae gratia, dirupto, quo tenebamur capti, vinculo servitutis, pristinae nos restitueret libertati, salubriter agitur, si homines, quos ab initio natura liberos protulit, et jus gentium jugo substituit servitutis, in ea, qua nati fuerant, manumittentis beneficio libertate reddantur.*

3) Vgl. Neander a. a. O. S. 488. Gieseler I, 2. S. 424.

rufs mit besonderem Interesse in sich erweckt und in seiner specielleren Sphäre auf verschiedene Weise bethätigt zu haben, und man fühlt sich um so mehr zur Anerkennung dieser Lichtseite gedrungen, in je grösserem Umfang die ihr gegenüberstehende Schattenseite auf das allgemeine Bild der Kirche ihr düsteres Helldunkel fallen lässt.

Betrachtet man das Mönchsleben als eine Kirche in der Kirche, so erklärt sich hieraus auch das Verhältniss der Mönche zu den Klerikern. Die Mönche stellte ihre ganze Lebensaufgabe auch den Klerikern gegenüber auf eine höhere Stufe der christlichen Vollkommenheit. Der Cölibat, die erste und wesentlichste Bedingung des Mönchslebens, konnte damals und noch lange nachher nie allgemein bei den Klerikern eingeführt werden, und erst der Vorgang der Mönche legte es den Klerikern nahe, auch in dieser Beziehung nicht zu sehr hinter den Heiligkeitsbegriffen der Zeit zurückzubleiben. Ihrer äussern Stellung nach aber standen die Mönche unter den Klerikern, da auch sie den allgemeinen Verhältnissen des kirchlichen Lebens sich unterordnen mussten. Die Synode von Chalcedon bestimmte in ihrem seitdem als Norm geltenden vierten Kanon, dass die Mönche unter der Aufsicht der Bischöfe stehen sollten, zu deren Diöcese sie gehörten. Die Mönche standen so theils über, theils unter den Klerikern. Kleriker, die nach einer höhern Stufe der Heiligkeit strebten, konnten sich nur das Leben der Mönche zum Muster nehmen, wie z. B. Augustin mit den Klerikern seiner Kirche in mönchischer Gemeinschaft zusammenlebte. Auf der andern Seite war es auch wieder eine Auszeichnung der Mönche, wenn sie zu Klerikern ordinirt wurden, und der Klerus, wie häufig geschah, sich aus den Mönchen ergänzte.

3. Die Reformversuche der Gegner der kirchlichen Richtung.

Die christliche Kirche hat in den verschiedenen bisher beschriebenen Formen ihrer Entwicklung mehr und mehr einen mit der reinen evangelischen Lehre contrastirenden Charakter angenommen, und so vertieft war man schon in diese herrschende Richtung der Zeit, dass gerade die Häupter der Kirche sich am wenigsten dessen bewusst waren, was sie Unevangelisches an sich hatte. Die grossen theologischen Streitigkeiten über die Hauptdogmen führten selten so weit, dass sie Veranlassung gegeben hätten, die

Entwicklung des kirchlichen Lebens überhaupt und insbesondere in sittlicher Beziehung zum Gegenstand einer tiefer eingreifenden Frage zu machen. Doch ist bemerkenswerth, wie wenigstens einzelne Punkte berührt wurden, von welchen eine allgemeinere Opposition hätte ausgehen können. Die so entschieden rationelle Tendenz des Arianers Eunomius stiess sich nicht blos an dem mystischen Ceremonienwesen des christlichen Cultus, sondern, wie es scheint, auch an dem Märtyrercultus [1]. Dem sittlich ernsten, alles Scheinchristenthum hassenden Sinn des Pelagius konnte auch nichts mehr zuwider sein, als die Einseitigkeit und Aeusserlichkeit eines auf seine orthodoxen Formeln beschränkten Kirchenglaubens [2], und selbst Nestorius war nahe daran, dem Christenthum überhaupt heidnische Menschenvergötterung zum Vorwurf zu machen, wenn er das der Maria gegebene Prädikat der Gottesgebärerin auch von diesem Gesichtspunkt aus tadelte und es für heidnisch erklärte, von einer Mutter Gottes zu reden [3]. Wenn es aber auch zu keiner eindringenderen Opposition gegen die vorherrschende kirchliche Richtung kam, so fehlte es doch wenigstens nicht an einzelnen Stimmen, welche sich gegen mehrere Punkte des Cultus und des kirchlichen Lebens sehr nachdrücklich erhoben.

Ein Gegner dieser Art war der Presbyter Aërius von Sebaste in Armenien (um das Jahr 360). Nach Epiphanius [4] hob er folgende Punkte hervor: 1) Die hierarchische Superiorität des Bischofs über dem Presbyter schien ihm eine unchristliche Neuerung zu sein. Was ist, fragte er, der Bischof in Vergleichung mit dem Presbyter? Er unterscheidet sich durch nichts von ihm, denn es ist Eine Ordnung, Eine Ehre und Eine Würde. Er berief sich auf Stellen des N. Test., so wie darauf, dass beide, der Bischof und der Presbyter, dasselbe thun; beide legen die Hände auf, ertheilen die Taufe, versehen den Dienst des Opfers und sitzen auf ihrem Stuhl. Unklar

---

1) Hieronymus contra Vigilant. c. 10 nennt ihn den Urheber der über die Reliquien der Märtyrer spottenden Härese. Alle seine Anhänger betreten die Basiliken der Apostel und Märtyrer nicht.

2) Vgl. Epist. ad Demetr. c. 23.

3) In dem ersten seiner in der lateinischen Uebersetzung des Marius Merc. noch vorhandenen Sermones sagte er: *Habet matrem Deus? Ergo excusabilis gentilitas matres diis subintroducens.*

4) Haer. 75.

ist, was er eigentlich meinte, wenn er 2) fragte, was ist das bei uns gebräuchliche Passah? Es ist nicht nöthig, das Passah zu feiern, denn als unser Passah ist Christus geschlachtet (1 Cor. 5, 7). In irgend einer Beziehung schien ihm das christliche Passahfest zu sehr den Charakter des jüdischen an sich zu tragen. Wichtiger ist 3) der Anstoss, welchen er an den Opfern für die Gestorbenen nahm. Mit welchem Grunde man nach dem Tode die Namen der Gestorbenen nenne? Wenn überhaupt das Gebet derer, die hier sind, den dortigen nützte, so dürfte keiner fromm sein und Gutes thun, sondern sich nur einige Freunde erwerben, die für ihn beten, damit er dort nichts leide. Ferner verwarf er 4) auch das Fasten; es sei nicht geboten, es sei auch noch etwas Jüdisches, wodurch man unter dem Joch der Knechtschaft stehe, denn dem Gerechten sei kein Gesetz gegeben, sondern den Vater- und Muttermördern u. s. w. Wenn er fasten wolle, so faste er mit Freiheit, welchen Tag er dazu selbst wähle. Daher sollen die Anhänger des Aërius gern am Sonntag gefastet, und dagegen am Mittwoch und Freitag das Fasten nicht beobachtet haben. Papistischen Gegnern des Protestantismus, wie einem Bellarmin, schien die Uebereinstimmung des Aërius mit den Protestanten in den beiden, die Fürbitte für die Gestorbenen und das Fasten betreffenden Punkten bedeutend genug, um den Protestantismus selbst mit dem Namen der aërianischen Ketzerei zu bezeichnen. In der That lässt sich auch dabei ein dem protestantischen Princip der sittlichen Selbstthätigkeit und der evangelischen Freiheit entsprechendes Motiv des Widerspruchs nicht verkennen.

Gegen das Mönchsleben und die durch dasselbe zu so hoher Werthschätzung gekommene Ehelosigkeit, oder Virginität, richtete hauptsächlich der römische Mönch Jovinian den Widerspruch, durch welchen er ein sehr verhasster Gegner der Kirche wurde, und sich eine sehr schmähsüchtige Streitschrift des Hieronymus zuzog [1]). Nach der Angabe des Hieronymus stellte er folgende vier Hauptsätze auf: 1) Jungfrauen, Wittwen, Verheirathete, welche einmal in Christus getauft sind, haben dasselbe Verdienst, wofern sie sonst in ihren Werken nicht verschieden sind; 2) die, welche mit dem vollen Glauben in der Taufe wiedergeboren sind, können vom Teufel nicht verführt werden; 3) zwischen der Enthaltsamkeit von Speisen und

---

1) Adversus Jovinianum libri duo vom Jahr 393.

ihrem Genuss mit Danksagung sei kein Unterschied; 4) alle, welche ihre Taufgnade bewahrt haben, haben dieselbe Vergeltung im Himmelreich. Am meisten war es ihm um die Behauptung zu thun, dass das ehelose Leben keinen Vorzug vor dem ehelichen habe. Die Ehe sei durch das Gebot Gottes Gen. 2, 24 eingesetzt, und von Christus selbst im Evangelium Matth. 19, 5. bestätigt. Die Patriarchen vor und nach der Sündfluth, die Propheten, die frommen Männer des A. T. haben in der Ehe gelebt, ebenso die Apostel, namentlich Petrus, der Apostel Paulus fordere selbst zur Ehe auf (1 Cor. 7) und verlange von dem Bischof und Diaconus nur, dass er Eines Weibes Mann sei [1]. Wie er zwischen dem ehelichen und ehelosen Leben keinen, eine besondere Heiligkeit begründenden Unterschied anerkannte, so behauptete er dasselbe in Ansehung der Speisen. Alles sei dazu geschaffen, um zum Nutzen des Menschen zu dienen. Wie der Mensch, das vernünftige Geschöpf, als Bewohner und Besitzer der Welt unter Gott stehe und seinen Schöpfer verehre, so seien alle Thiere zur Nahrung, Kleidung und zu dem sonstigen Gebrauch für die Menschen bestimmt. So viele Thiere wären umsonst von Gott geschaffen, wenn sie nicht von den Menschen gegessen würden. Der Apostel sage, alles sei den Reinen rein und nichts sei zu verwerfen, was mit Danksagung genossen werde. Der Herr selbst sei ein Weintrinker und Esser von den Pharisäern genannt worden, ein Gast der Zöllner und Sünder. Er habe das Mahl des Zacchäus nicht ausgeschlagen und ein Hochzeitmahl besucht. Etwas Anderes sei es, wenn man in thörichter Streitsucht sage, dass er zu einem Mahl gegangen sei, um zu fasten, und dass er nach Art der falschen Lehrer gesagt habe, diess esse ich und jenes esse ich nicht, ich will den Wein nicht trinken, den ich aus dem Wasser hervorgebracht habe; nicht Wasser, sondern Wein habe er dazu gewählt, sein Blut darzustellen u. s. w. [2]. Wie schon hieraus zu sehen ist, ging seine Anschauungsweise überhaupt dahin, über alle blos äusserlichen Unterschiede hinwegzusehen und nur die allgemeinen Gegensätze in's Auge zu fassen. Darauf beruhte seine Behauptung, dass es keine Grade der Seligkeit gebe, sondern dass alle in Christus Getauften dieselbe Vergeltung empfangen. Gibt es keine Grade der Seligkeit, so gibt es auch keine Grade

1) A. a. O. I, 3.
2) A. a. O. 2, 5.

der sittlichen Würdigkeit. Es gibt, sagte Jovinian, nur zwei Classen von Menschen, Gerechte und Sünder, Schafe und Böcke, die Einen stehen zur Rechten, die Andern zur Linken, der gute Baum könne keine schlechten Früchte tragen, der schlechte keine guten, die zehen Jungfrauen theilen sich in fünf kluge und fünf thörichte, die Gerechten seien mit Noah gerettet worden, die Sünder alle zusammen umgekommen, auch zu Sodom und Gomorrha finden sich nur Gute und Böse, ohne alle Zwischenstufen, alle werden auf dieselbe Weise gerettet, alle kommen auf dieselbe Weise um. Wende man dagegen ein, warum der Gerechte im Frieden oder in Verfolgungen sich anstrenge, wenn doch kein Fortschritt sei, und keine grössern Belohnungen erworben werden können, so solle man wissen, er thue diess, nicht um mehr zu verdienen, sondern um nicht zu verlieren, was er hat. Die Parabel vom Sämann, die gleichfalls seiner Ansicht entgegenzustehen schien, sofern der Ertrag der Frucht durch die so mehrfach verschiedene Beschaffenheit des Bodens bedingt ist, deutete er nur von dem Unterschied des fruchtbaren und unfruchtbaren Landes. Die Zahlen in der Parabel haben ebensowenig eine besondere Bedeutung als da, wo der Herr den Aposteln dafür, dass sie Weib und Kinder verlassen, das einemal eine hundertfache, das anderemal eine siebenfache Vergeltung verspreche, zwischen hundert und sieben ein Unterschied sei. Der Herr sage: wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. Wie also Christus in uns ohne allen Stufenunterschied sei, so seien auch wir schlechthin in ihm. Der Gerechte liebe ihn, wer ihn liebe, zu dem kommen der Vater und der Sohn, und machen in ihm Wohnung, wo ein solcher Bewohner sei, könne auch dem Beherbergenden nichts fehlen. Auch die vielen Wohnungen bei dem Vater bedeuten keine Verschiedenheit im Himmel, sondern die Zahl der Gemeinden in der ganzen Welt, welche Eine in sieben seien. Ich gehe hin, sage der Herr, euch die Stätte zu bereiten, nicht die Stätten. Wenn diese Verheissung nur den zwölf Aposteln gälte, so wäre ja Paulus von der Stätte ausgeschlossen. Auch der Apostel rede von einem Tempel des heiligen Geistes nur in der Einheit, nicht in der Mehrheit. Braut, Schwester, Mutter, und alle andere Namen dieser Art bezeichnen die Gemeinschaft der Einen Kirche, die niemals ohne ihren Bräutigam, Bruder, Sohn sei. Sie habe Einen Glauben und werde weder durch die Mannigfaltigkeit der Dogmen ent-

ehrt, noch durch Härese gespalten, sie bleibe Jungfrau, wohin das Lamm gehe, folge sie ihm, sie allein kenne das Lied Christi [1]). Neben mehreren andern in demselben Sinne genommenen Stellen, wie Matth. 5, 22. und der Parabel vom verlornen Sohn, in welcher zwischen den beiden Söhnen kein Unterschied gemacht werde, berief er sich schliesslich noch auf die Parabel von den Arbeitern im Weinberg, welche alle denselben Lohn empfangen, wobei noch besonders bemerkenswerth sei, dass die Belohnung gerade bei denjenigen anfange, die am wenigsten gearbeitet haben [2]). Aus allem diesem ergibt sich nun auch, in welchem Sinne Jovinian von den Getauften und Wiedergeborenen behaupten konnte, dass sie einer Versuchung zur Sünde nicht mehr unterliegen. Gibt es nur zwei Classen, Gerechte und Ungerechte, so liegt in den Handlungen, durch welche die Gerechten sich von einander unterscheiden, so wenig ein wesentliches Moment des Unterschieds, dass der Maasstab der sittlichen Beurtheilung einzig nur in die Gesinnung gesetzt werden kann. Die Gesinnung ist also gut, solange es keine Handlung gibt, aus welcher auf das Gegentheil geschlossen werden muss. Gibt es aber eine solche Handlung auch bei einem Getauften, so folgt daraus nicht, dass er als Getaufter gefallen ist, sondern nur, dass er noch kein wahrhaft Getaufter und Wiedergeborner war. Ausdrücklich behauptet daher Jovinian das *non posse subverti a diabolo* nur von denen, welche *plena fide in baptismate renati sunt,* und unterscheidet demgemäss auch zwischen einer Wasser- und Geistestaufe [3]). Seine Behauptung stützt sich demnach auf das einfache Dilemma: Wiedergeborene können nicht sündigen, weil die Sünden, welche das Gegentheil zu beweisen scheinen, entweder keine Sünden sind, oder nur beweisen, dass ein solcher auch zuvor schon kein Wiedergeborener war. Kann also ein wahrer Christ nur sein, wer eine an sich gute Gesinnung hat, so muss sie auch so absolut gut sein, dass sie nicht in ihr Gegentheil umschlagen kann. Was

1) Das *canticum Christi* ist nicht, wie Neander meint a. a. O. S. 519, auf das hohe Lied zu beziehen, sondern es geht auf Apok. 14, 3. Die Apokalypse scheint überhaupt auf die Anschauungsweise Jovinians grossen Einfluss gehabt zu haben.

2) A. a. O. 2, 19 f.

3) A. a. O. 2, 1: *quicunque tentati fuerint, ostendi eos aquæ tantum et non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus.*

von dem einzelnen wahren Christen gilt, muss auch von der Gesammtheit derer gelten, welche zusammen die wahre Kirche bilden. Die wahre Kirche kann nichts Unwahres und Unlauteres in sich haben, es kann in ihr kein Unterschied und keine Veränderung sein [1]). Da Jovinian diess unmöglich von der in der Wirklichkeit bestehenden Kirche behaupten konnte, so musste er die ideale Kirche von der wirklichen unterscheiden. Der wirklichen Kirche kann man schon durch die blosse Wassertaufe angehören, ein Glied der wahren idealen Kirche wird man erst durch die Geistestaufe. Wenn sich nun auch nicht näher bestimmen lässt, nach welchen Merkmalen er die mit dem Geiste Getauften von denen unterschied, die nur die Wassertaufe empfangen haben, so ergibt sich doch aus seinen Behauptungen von selbst der Satz, dass das wahre Wesen der Kirche überhaupt nicht in die äussere sichtbare Erscheinung gesetzt werden könne. Um aber seine Ansicht von der Kirche weiter verfolgen zu können, müssten wir wissen, auf welchem Wege er zu ihr kam, ob er von der Idee der Kirche selbst ausging, oder nur durch das Interesse der Bestreitung des Vorzugs, welchen man dem Mönchsleben gab, auf seine weiteren Behauptungen geführt wurde. In jedem Fall lag die Veranlassung, dass er mit seiner Ansicht öffentlich hervortrat, in der übertriebenen Werthschätzung der Ehelosigkeit und des Fastens, worin damals Manche in Rom, besonders auch auf die Empfehlung des Hieronymus, so weit gingen, dass sie dadurch das Mönchsleben selbst wieder bei dem Volke in Misscredit brachten [2]). Als Gegner jener überspannten Begriffe blieb daher Jovinian absichtlich nur bei der Behauptung stehen, dass das ehelose Leben nicht besser und verdienstlicher sei als das eheliche. Wofern man nur jenes nicht hochmüthig überschätze, wollte er auch dem letztern keinen entschiedenen Vorzug geben und die nicht tadeln, die es vorzogen, ehelos zu leben [3]). Er selbst blieb, wenn auch in freierer Weise, Mönch, unbekümmert um die Alternative, die ihm Hieronymus entgegenhielt: er solle entweder heirathen und die Gleichheit

---

1) A. a. O. 1, 2. 2, 19.

2) Vergl. Gieseler a. a. O. 1, 2. S. 250.

3) Vergl. Hieron. a. a. O. 1, 5: *Non tibi facio*, sagte Jovinian, *virgo, injuriam: elegisti pudicitiam propter praesentem necessitatem, placuit tibi, ut sis sancta corpore et spiritu, ne superbias, ejusdem ecclesiae membrum es, cujus et nuptae sunt.*

der Virginität mit der Ehe bethätigen, oder wenn er nicht heirathe, so streite er vergeblich mit den Worten gegen die, mit welchen er es thatsächlich halte [1]). Dass Jovinian nicht so vergeblich mit seinen Ansichten und Grundsätzen der herrschenden Meinung entgegentrat, beweist nicht nur der leidenschaftliche und gehässige Ton, in welchem Hieronymus gegen ihn schrieb, sondern noch mehr das zuvor schon im Jahr 390 von dem römischen Bischof Siricius auf einer römischen Synode in sehr starken Ausdrücken über die neue Härese Jovinians und seiner Anhänger ausgesprochene Verdammungsurtheil. Als hierauf Jovinian von Rom nach Mailand sich begab, fand er daselbst in Ambrosius, dem eifrigen Beförderer des Mönchslebens, einen nicht minder erbitterten Gegner. In Mailand selbst aber traten die beiden Mönche Sarmatio und Barbatianus ganz im Sinne Jovinians als Bestreiter der Lehre von der Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens auf. Auch sie mussten sich die Beschuldigung gefallen lassén, dass sie nur eine unsittliche, den sinnlichen Genuss empfehlende Lehre verbreiten. Auf dieselbe Frage bezog sich auch schon der frühere Streit mit Helvidius in Rom, gegen dessen Behauptung, dass die Maria nach der Geburt Jesu mit Joseph in einer eigentlichen Ehe gelebt und in ihr die in der

---

1) A. a. O. 1, 40, wo Jovinian von Hieronymus neben andern offenbar carrikirten Zügen geschildert wird als *iste formosus monachus, crassus, nitidus, dealbatus et quasi sponsus semper incedens.* Nicht ganz gleichgültig für die sittliche Beurtheilung Jovinians ist es, wie folgende Worte genommen werden, die ihm Hieronymus 2, 37 in den Mund legt: *Raro jejunate, crebrius nubite. Non enim potestis implere opera nuptiarum, nisi mulsum et carnes et nucleum sumseritis. Viribus opus est ad libidinem. Cito caro consumta marcescit. Nolite timere fornicationem. Qui semel in Christo baptizatus est, cadere non potest, habet enim ad despumendas libidines solatia nuptiarum. Quod et si cecideritis, redintegrabit vos poenitentia, et qui in baptismate fuistis hypocritae, eritis in poenitentia solidae fidei. Neque turbemini putantes, inter justum et poenitentem aliquid interesse et humiliorum gradum dare quidem veniam, sed coronam tollere. Una est enim retributio. Qui ad dexteram steterit, introibit in regna coelorum.* Neander meint a. a. O. S. 524, die Stelle trage in den letztern Sätzen zu sehr das charakteristische Gepräge Jovinians, als dass man dem Zweifel Raum geben könnte, nur Hieronymus lasse den Gegner so reden. Allein man beachte nur, wie ironisch die Haltung dieser ganzen Stelle ist, um in der Sprache Jovinians nur den Prediger der sinnlichen Lust zu machen. Jovinian selbst kann unmöglich so gesprochen haben; auch nahm er ja kein *cadere* nach der Taufe an.

evangelischen Geschichte genannten Brüder Jesu als leibliche Brüder desselben geboren habe, Hieronymus mit demselben Eifer, wie gegen Jovinian, den Vorzug der Virginität überhaupt, die *perpetua virginitas* der Jungfrau Maria vertheidigte [1].

Wie Aërius neben dem Fasten hauptsächlich die Fürbitte für die Verstorbenen, Jovinian die Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens bestritt, so griff ein dritter in dieselbe Reihe gehörender Gegner, der Presbyter VIGILANTIUS in Barcelona, besonders den Reliquien- und Märtyrercultus an. Auch er erfuhr den Widerspruch des Hieronymus in einer gleich leidenschaftlich geschriebenen Streitschrift [2], deren Ton schon aus dem schlechten Witze zu ersehen ist, Vigilantius sollte eher Dormitantius heissen. Er nannte die Christen, weil sie die Gebeine gestorbener Menschen verehren, Aschensammler und Idololatren, und äusserte sich spöttisch darüber, dass sie irgend etwas als Gegenstand ihrer Verehrung in einem kleinen, mit einem kostbaren Tuch überzogenen Gefäss umhertragen und nicht blos ehren, sondern sogar anbeten und küssen. Den Märtyrercultus tadelte er wegen der mit ihm verbundenen Fürbitte. Solange wir leben, können wir gegenseitig für einander beten, nachdem wir aber gestorben sind, finde die Fürbitte des Einen für den Andern keine Erhörung mehr, haben ja doch die Märtyrer, die um Rache für ihr Blut baten, sie nicht erlangen können (Apok. 6, 9). Die Seelen der Apostel und Märtyrer befinden sich entweder im Schoosse Abrahams, oder am Orte der Ruhe, oder unter dem Altar Gottes und können nicht bei ihren Gräbern und da, wo sie wollen, zugegen sein. So lieben also, hielt er der gewöhnlichen Vorstellung von der Fürbitte der Märtyrer und der Sitte ihrer Anrufung an ihren Gräbern entgegen, die Seelen der Märtyrer ihre Asche, und umfliegen sie und sind immer zugegen, damit nicht, wenn in ihrer Abwesenheit ein Beter kommt, sie ihn zu hören versäumen! [3]) Auch über die Wunder der Märtyrer scheint er sich sehr geringschätzend geäussert zu haben [4]. Wie ihm das Anzünden von Wachskerzen zur Ehre der Märtyrer an ihren Gräbern lächerlich erschien, so sah er überhaupt

1) In der Schrift adversus Helvidium vom Jahr 384.

2) Contra Vigilantium vom Jahr 406. Vgl. Ep. 109 ad Riparium.

3) Hieron. c. Vig. Opp. ed. Vall. T. 2. S. 392. 395.

4) A. a. O. S. 396: *Argumentatur contra signa atque virtutes, quae in basilicis martyrum fiunt, et dicit, eas incredulis prodesse.*

in der Sitte, am hellen Tage Lichter in der Kirche zu brennen, nur einen heidnischen Gebrauch [1]), und die Vigilien, wie sie nicht blos am Osterfest, sondern auch in den Basiliken der Märtyrer gewöhnlich waren, schienen ihm nur Anlass zu Unordnungen und Ausschweifungen zu geben [2]). Endlich nahm er zum grossen Aerger für Hieronymus auch noch daran besondern Anstoss, dass man fromme Gaben nach Jerusalem zum Nutzen der Heiligen schicke [3]). Er meinte, diess könne jeder in seinem eigenen Lande thun, und es fehle nicht an Armen, die man mit dem Vermögen der Kirche zu unterstützen habe. Die thun besser, welche das Ihrige gebrauchen und von der Frucht ihres Besitzes allmählig an die Armen austheilen, als die, welche ihr Eigenthum verkaufen und auf einmal alles hinweggeben.

Die Opposition dieser Gegner erstreckte sich, wenn wir alles zusammennehmen, schon auf verschiedene Seiten des christlichen Cultus und des kirchlichen Lebens, und ihre Angriffe trafen in demselben Hauptpunkt zusammen, in dem Vorwurf, welchen sie der katholischen Kirche machten, dass ihre Richtung im Ganzen eine unevangelische, äusserliche und darum auch für die ächt christliche Sittlichkeit nachtheilige sei. Am tiefsten fasste Jovinian das Moment der Frage, um welche es sich dabei handelte, auf. Bei ihm tritt das ächt evangelische und protestantische Princip darin am meisten hervor, dass er vor allem den Begriff der Verdienstlichkeit in's Auge fasste und das ganze sittliche Verhalten auf das Innere der Gesinnung zurückgeführt und allein von diesem Gesichtspunkt aus beurtheilt wissen wollte. Wie aber alle diese Gegner noch eine sehr vereinzelte Erscheinung sind, und ihre Opposition sich noch zu sehr an Einzelnes hängt, zu wenig motivirt und in einem allgemeinen Princip begründet ist, so war auch der Eindruck, welchen sie machten, ein sehr vorübergehender und der lebhafte Widerspruch, welchen sie hervorriefen, hatte nur die Folge, dass die

1) A. a. O. S. 390: *Prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente moles cereorum accendi et ubicunque pulvisculum nescio quod in modico vasculo, pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant. Magnum honorem praebent hujusmodi homines beatissimis martyribus, quos putant de vilissimis cereolis illustrandos, quos agnus, qui est in medio throni, cum omni fulgore majestatis suae illustrat.*

2) A. a. O. S. 395.

3) *Jerosolymam in usum sanctorum aliqua sumtuum solatia dirigi.* A. a. O. S. 398.

Kirche um so mehr das Recht zu haben glaubte, in der einmal genommenen Richtung weiter fortzugehen. Am deutlichsten zeigt sich diess bei dem Hauptpunkt, gegen welchen die Opposition der Gegner gerichtet war, dem Mönchsleben. Da man auf die Gründe, mit welchen Jovinian den unbedingten Vorzug des ehelosen Lebens bestritt, wenigstens soweit Rücksicht nehmen musste, dass man es sich nicht verbergen konnte, je höher das ehelose Leben gepriesen werde, um so tiefer werde der Werth des ehelichen herabgesetzt, so sah selbst Augustin sich veranlasst, um nun doch auch wieder das Gute der Ehe anzuerkennen, *de bono conjugali* zu schreiben [1]. Allein auf die Berichtigung der sittlichen Begriffe hatte diess nicht den geringsten Einfluss. Man liess zwar auch die Ehe zu ihrem Rechte kommen und rühmte ihr Gutes, aber nur um mit um so grösserer Berechtigung die Ehelosigkeit über sie zu stellen und der freien Wahl derselben einen um so höheren Grad des Verdienstes beizulegen [2]. Daher war das Hauptargument gegen Jovinian, dass es auf dem sittlichen Gebiet auch einen Unterschied der Stufen gebe; je mehrere Stufen es gab, zu einer um so höheren Stufe des Verdienstes konnte man hinaufsteigen. In allen Fällen dieser Art kam es nur darauf an, das Eine von dem Andern zu unterscheiden und jedes an die ihm gebührende Stelle zu setzen, und wenn man auch sich selbst gestehen musste, dass so Manches zur Gewohnheit des kirchlichen Lebens geworden sei, was sich nicht rechtfertigen lasse, so fehlte es doch nicht an Entschuldigungsgründen, und in letzter Beziehung konnte man sich immer wieder damit beruhigen, dass die Kirche nicht selten auch etwas dulden müsse, was sie selbst nicht billige, aber nicht so leicht ändern könne [3]. Die grosse Heerstrasse, auf welcher die katholische Kirche einherschritt, war ja schon breit genug, um den verschie-

1) Ungefähr im Jahr 401.

2) Vgl. Hieron. adv. Jovin. 1, 40: *Quum haereticorum sit damnare conjugia et spernere Dei conditionem, quidquid de laude dixerit (Jovinianus) nuptiarum, libenter audimus. Ecclesia enim matrimonia non damnat sed subjicit, nec abjicit, sed dispensat, sciens in domo magna non esse solum vasa aurea et argentea, sed et lignea, fictilia.*

3) Aug. Ep. 19, 35: *Ecclesia Dei — multa tolerat, et tamen, quae sunt contra fidem vel bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit.* C. Faust. 20, 21: *Aliud est, quod docemus, aliud, quod sustinemus, aliud, quod praecipere jubemur, aliud, quod emendare praecipimur et donec emendemus, tolerare compellimur.*

denartigsten Richtungen und Neigungen in sich Raum zu geben! Und doch, wie eng war schon auf der andern Seite der Kreis gezogen für alle jene Beziehungen, in welchen das Abhängigkeitsverhältniss des Einzelnen zu der Kirche in Betracht kommt. So nachsichtig die Kirche gegen alle Regungen des heidnischen Sinnes war, so geneigt zu Accommodationen aller Art, so frei sie jeden auf allen Wegen sich ergehen liess, auf welchen er durch das Verdienst seiner Werke eine höhere Stufe der christlichen Vollkommenheit zu ersteigen glaubte, so streng knüpfte sie alle Bedingungen der Heilsgewissheit an die Eine der Unterordnung unter die Einheit des Ganzen, der unverrückten Gemeinschaft mit der Einen rechtglaubigen, hierarchisch gebietenden Kirche. Aus diesem Einheitsstreben der Kirche entwickelten sich die schon jetzt wahrnehmbaren Anfänge einer Collision, in welcher das Innere gegen das Aeussere, das ächt Evangelische gegen das katholisch Hierarchische, das sittlich Religiöse gegen das orthodox Dogmatische, die subjective Freiheit des Einzelnen gegen die starre Objectivität der Kirche immer mehr zurücktreten musste. So schwach und unscheinbar auch noch die gegen den principiellen Charakter der Kirche gerichteten Oppositionselemente sind, so fehlt es doch schon jetzt nicht an solchen, und es liegt eine besondere Bedeutung darin, dass sie auf dem Boden des christlich sittlichen Lebens sich bewegen und deutlich genug einen im sittlichen Interesse begründeten Protest gegen die materielle Veräusserlichung des christlichen Bewusstseins in sich schliessen. Ehe aber diese Gegensätze gespannter sich gegenübertreten, muss vor allem die Kirche auf der betretenen Bahn fortschreiten, um das hierarchische Gebäude, auf das sie angelegt ist, nach allen seinen Theilen auszubauen und zu vollenden.

REGISTER.

A.

B.



Bei L. Fr. Fues in Tübingen sind erschienen und durch
Buchhandlungen zu beziehen:

Biedermann, A. E., die freie Theologie, oder Philosophie und stenthum in Streit und Frieden. gr. 8. 1 fl. 45 kr., 1 Thlr

Ebeling, Fr. W., sieben Bücher französischer Geschichte. Na drucken und handschriftlichen, theilweise unbenutzten Qu Erster Band: Geschichte der religiös-politischen Unruhen in reich in Zeiten Franz I. bis zum Tode Franz II. 8. broch. 1 fl. 45 kr., 1

Ebeling, Fr. W., sieben Bücher französischer Geschichte. Na druckten und handschriftlichen, theilweise unbenutzten Qu Zweiter Band. Erste Abtheilung: Geschichte der religiös- schen Unruhen in Frankreich vom Tode Franz II. bis zum F von Amboise. 8. broch. 1 fl. 30 kr., 2

Eß, Dr. Leander van, pragmatisch-kritische Geschichte der Vulga Allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das Trientisch kret. Oder: Ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebu Eine gekrönte Preisschrift. gr. 8. 5 fl., 3

Heyd, Dr. L. Fr., Melanchthon und Tübingen. 1512—18 Beitrag zu der Gelehrten- und Reformationsgeschichte des Jahrhunderts. gr. 8. broch. 48 kr., 1

Heyd, Dr. L. Fr., Ulrich, Herzog zu Württemberg. Ein B zur Geschichte Württembergs und des deutschen Reichs im alter der Reformation. Mit den Bildnissen der Herzoge und Christoph, der Herzogin Sabina und einem Chärtche Schauplatzes der Schlacht bei Laufen. Drei Bände. Herabgesetzter Preis 3 fl. 30 kr., 2 Thlr

Kampe, Dr. Friedr. Ferd., das Wesen des Deutschkatholicismus besonderer Rücksicht auf sein Verhältniß zur Politik. 8vo 1 fl. 36 kr., 2

Keim, C. Th., schwäbische Reformationsgeschichte bis zum Aug ger Reichstag. Mit vorzüglicher Rücksicht auf die entschei Schlußjahre 1528 bis 1531. Zum erstenmal aus den Q dargestellt. Mit einem Anhang ungedruckter Reformations gr. 8. broch. 48 kr., 15

Merz, Dr. H., das System der christlichen Sittenlehre in seine staltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im G satze zum Katholicismus. gr. 8. 1 fl. 45 kr., 1 Thlr 3

Schwegler, Dr. F. C. A., der Montanismus und die christliche K des zweiten Jahrhunderts. gr. 8. 3 fl., 1 Thlr 22½

Worte der Erinnerung an Ferdinand Christian von Baur, Docto ordentl. Professor der Theologie an der Universität Tübing 8. broch. 24 kr., 7½
mit Portrait 48 kr., 15

